دور القيادة في الإصلاح السياسي

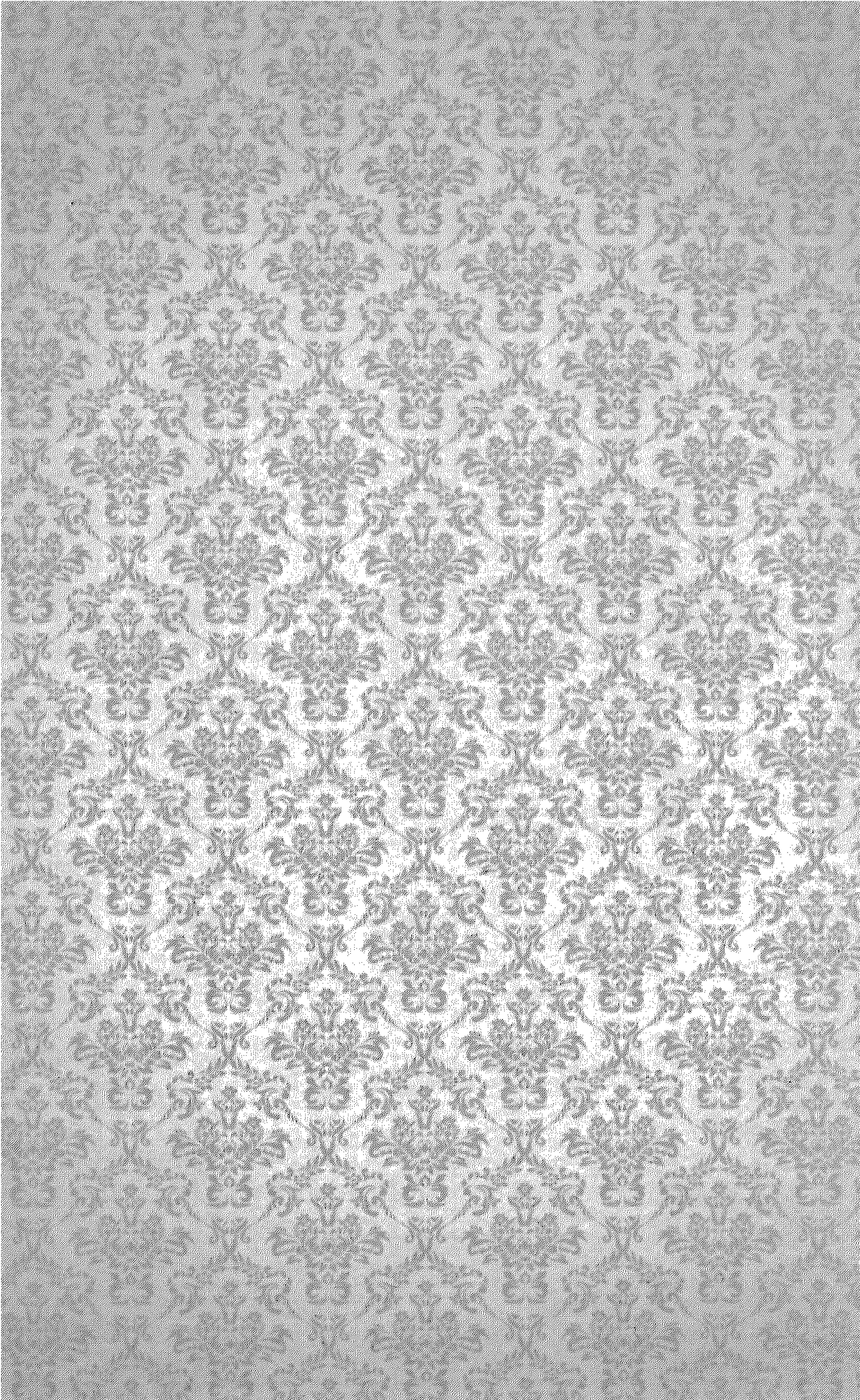
دراسة العلاقة بين الفكر والممارسة
قيادة عمر بن عبد العزيز نموذجا

رسالة ماجستير

تأليف
إسراء عمران أحمد عبد الكافي

تقديم
أ. د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة



دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دور القيادة

في الإصلاح السياسي

دراسة العلاقة بين الفكر والممارسة
قيادة عمر بن عبد العزيز نموذجاً

كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة

للناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

لصاحبها

عبد القادر محمود البكار

الطبعة الأولى

١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

عبد الكافي ، إسراء عمران أحمد .

دور القيادة في الإصلاح السياسي : دراسة العلاقة بين الفكر والممارسة : قيادة عمر بن عبد العزيز نموذجًا / تأليف : إسراء عمران أحمد عبد الكافي ؛ تقديم سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل. - ط ١ . - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠١٠ م.

٣٤٤ ص ؛ ٢٤ سم .

تدمك ٦ ٩٧٠ ٣٤٢ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - القيادة.

٢ - القيادة في الإسلام.

- الاختلافات السياسية

٣ - إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح (مقدم).

٣٠١,١٥٥

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عشر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية

الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر

هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين

هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)

بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩

البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com

موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

دور القيادة
في الإصلاح السياسي

دراسة العلاقة بين الفكر والممارسة
قيادة عمر بن عبد العزيز نموذجا

رسالة ماجستير

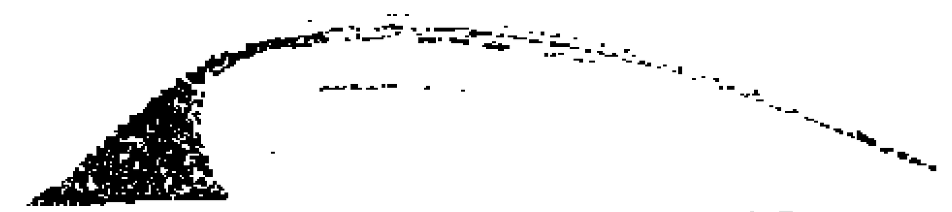
تأليف

إسراء عمران أحمد عبد الكافي

تقديم

أ. د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة


OTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا
تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

[هود: ٨٨].

فِهرسُ المُحتويَاتِ

* * *

تقديم

أ. د. سيف الدين عبد الفتاح

تتمتع قضية الإصلاح السياسي بحضور كثيف في المجال التداولي العربي الإسلامي؛ فقد أخذت حيزًا واسعًا من اهتمام الفقهاء والمفكرين والسياسيين المسلمين قديمًا وحديثًا، وتنوعت الاجتهادات في الدراسات وطرائقها، كما أخذت صدًى متنوعًا ومتباينًا في مواضيعها وإشكالاتها في إطار الخبرة التاريخية للحضارة العربية الإسلامية.

وقد شكلت هذه القضية عنوانًا رئيسًا من عناوين الصراع والنزاع السياسي تاريخيًّا عبر تعاقب الأجيال والدول والحكومات الإسلامية، وتحكمت في تحديد صِيَغ العلاقة بين السلطة والمعارضة بشقيها السلمي والعنيف.

عاد مفهوم الإصلاح السياسي للتداول خلال العقود الأخيرة، وأخذ بعدًا عالميًّا منذ انهيار المعسكر الشرقي والكتلة الشيوعية؛ فقد احتدم الجدال والنقاش في الغرب حول ضرورة القيام بإصلاحات سياسية ودستورية، ومؤسساتية تواكب عملية التحول الديمقراطي والاقتصادي في تلك الدول في إطار انتشار « الموجة الثالثة » من التحولات الديمقراطية.

في هذا السياق أخذ الحديث عن الإصلاح السياسي في المجال العربي منحًى جديدًا وكثيفًا بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام (٢٠٠١م).

ذلك الجدل الفكري والسياسي في العالم العربي، وما يُطرح في هذا السياق من قضايا وإشكاليات، يدفع إلى تساؤلٍ، يبدو ملحًّا وواقعيًّا، حول مساهمة الفكر الإسلامي سواء في خبرته التاريخية الماضية أو الخبرات المعاصرة - إذ يمثلان أهم الروافد الرئيسة للفكر العربي والإسلامي - في قضية الإصلاح السياسي.

وفي حقيقة الأمر إن من أهم إشكالات الإصلاح وعملياته العلاقة بين الفكري والسياسي، وفي هذا السياق فإن المفكرين كان لهم منذ قديم الزمان حديث مهم

يرتبط بعلاقة المفكر - أو مَن هم في حكمه - بعالم السياسة الممتد لبلوغ الأمر الذي يتعلق بالمجتمع المثالي، وعرف ذلك في الأدبيات بالبحث عن المدينة الفاضلة على مر العصور.

ليس من المصادفات ذلك الارتباط الكياني بين مفهومي الإصلاح والسياسة في الرؤية الإسلامية، حتى إنه يمكننا القول: إن مفهوم السياسة مسكونٌ بتضميناته الإصلاحية، ومفهوم الإصلاح مصبوغٌ بمكنوناته ودلالاته السياسية. فالسياسة قيام على الأمر بما يصلحه، والإصلاح بنيويٌّ فيها وقسيم لها وهدف لها.

وبالنظر العميق في تعريف السياسة في الرؤية الإسلامية نلحظ أن هذا التعريف - فضلًا عن ذلك - يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة ويجعل من اتساعه ورحابته حالة بنيوية لازمة أصلية في داخلية المفهوم غير طارئة عليه من خارجه، بحيث تستوعب المستحدث من تحيُّل أو ميل أو انحراف أو توظيف أو تبرير. واقع الأمر أن هذا المفهوم وجد عناصر رسوخه ضمن « صبغة » و« صيغة » المقاصد.

ووفقًا لقول ابن القيم نجد أن السياسة هي ما كانت معها الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ومناقضة السياسة بمفهومها القيمي تعني أن تكون حال ممارستها أقرب إلى الفساد وأبعد عن الصلاح بمفهوم المخالفة، إنه « السوس » الذي ينخر في الكيان فيفسده ويهدمه.

ليس حديثُ « الإصلاح » - من منطلق التجدد الحضاري الذاتي - يمثل استجابة أو ردّ فعلٍ للطروحات الأمريكية والغربية، إنما هو خطٌّ متصلٌ، وهمٌّ ممتد متأصّل واقع بين إرادة الأمة الواعية واستطاعتها المتغيرة؛ ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨].

وما الطرح الأمريكي أو غيره - ساعتها - إلا كالمناسبة أو المجال أو الظرف الرافع للصوت الذاتي، الدافع لكشف الزيف، وبيان الإصلاح الصالح الحق من ألوان الإصلاح الأخرى: الفاسد، الضال، المخروق، الملبِّس، الكاذب... إلخ.

وإذا كان مفهوم السياسة يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة والإصلاح معًا فإن مفهوم الإصلاح لا بد أن يرد اعتباره عبر ثلاثةِ أبعادٍ:

أ - المفهوم الغربي للإصلاح، فهو مفهوم قد يشوش على الفهم الإسلامي لمفهوم الإصلاح، فنحن لا نأخذ الإصلاح باعتباره reform (إعادة التشكيل)، فالإصلاح الذي نقصده ونسعى إليه يتكون من عمليات تجديدية بأفكار نهضوية وإمكانات وقدرات فاعلية.

ب - مفهوم الإصلاح ارتبط بالخارج في الخطابات الأخيرة أكثر من ارتباطه بالداخل، وصارت العلاقة بين الداخل والخارج من هذه الزاوية مثار مشاكل إلى الدرجة التي جعلت البعض يرى أن الإصلاح فقط هو الذي يأتي من الخارج، ولكن نحن نؤكد على داخلية الإصلاح، وإمكاناته وقدراته، أما الخارج فهو ضمن الوسط للإصلاح سواء أكان مباشرًا أم منداحًا (من دوائر الفرد إلى الدائرة النهائية إنسان الإنسانية).

ج - أن عملية الإصلاح ترتبط بجملة من المفاهيم الأساسية لا يفهم الإصلاح إلا مستصحبًا معها ملتزمًا بمعانيها: النهوض، التجديد، الإحياء، بناء الحضارة، المتطلبات الأساسية الفكرية والثقافية للعملية الإصلاحية، الجانب الإيماني والتربوي في العملية الإصلاحية، الفاعلية.

إعادة الاعتبار للسياسة تعني ضمن ما تعني محاولة للخروج من اغتصاب وتأميم المستبد وتحريف الغرب وحصره وحصاره في السلطة والصراع حولها، وإعادة الاعتبار لمفهوم الإصلاح يرتكز على اعتبار مفهوم الإصلاح مفهومًا بنيويًا في مفهوم السياسة وفي مضامينه الإسلامية والإنسانية بما يهدف إلى (أنسنة السياسة) وارتباطها بمنظومة قيم تأسيسية وغايات قاصدة إلى الإصلاح والصلاح والمصلحة بما يؤكد صلاحية منظومة الشريعة لعمران الإنسان والبنيان.

دخول الرؤية الفكرية على العلاقة بين السياسة والإصلاح يحيلنا إلى معادلتين من أنماط الإصلاح:

الأولى: هي التي تركز على الإصلاح من السلطة (من أعلى).

الثانية: الإصلاح من المجتمع (من أسفل).

إلا أنه في تاريخنا وخبراتنا الماضية والمعاصرة هناك طريق ثالث، ويقصد

بهذا الطريق: الحاكمُ ذو الرؤية المفكرُ الجامعُ بين الدولة والمجتمع ضمن علاقة سوية تؤسس لعلاقة تكافلية ناهضة تشكل رافعة حضارية للأمة بكلٍّ تكويناتها وامتداداتها.

نحن نرفض حصر الخيارات الإصلاحية من أعلى/ من أسفل، ولا نركز على أن عملية الإصلاح هي في السفلية أو العلوية؛ ولكن نركز على الشروط الفكرية والثقافية والتربوية والحضارية لعملية الإصلاح، وغاية الأمر أن الاستبداد كما هو صناعة فإن الإصلاح كذلك صناعة يقوم على أركانٍ عدة تتفاعل في بنائه وبنيته، في سيرته ومسيرته، في تحولاته وصيرورته، ومن هنا وجب علينا أن نؤكد على أنه ليس فقط النماذج الإصلاحية في مواجهة نماذج الاستبداد والإفساد، ولكن علينا كذلك أن نؤكد على إمكانية انحراف عملية الإصلاح.

إذا كان الفاسد في سعيه يريد أن يفسد كل شيء ويهلك الحرث والنسل (التنمية والإنسان) فإن القائم بعملية الإصلاح وجب أن تكون عينه على أمرين: الدولة والمجتمع والعلاقة فيما بينهما، فيصلح أمرهما، وعلى نموذج الإصلاح ذاته حتى لا يكسد أو يفسد، وهنا من الواجب علينا - وقد قمت قبل ذلك بإبراز النموذج الفرعوني في العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم ضمن طاقات إفساد استطاعت أن تغتصب كل حقائق الإصلاح ومفرداته من الرشاد ومن الطريقة المثلى ومن إخراجهم عن جادة الصواب وما اعتادوا عليه، ضمن هذا التكامل تأتي عملية الإصلاح كعملية حضارية وتربوية شاملة.

إذن العالم الإسلامي من خلال خبراته تاريخًا أو حاضرًا أو مستقبلًا يمكن أن يضيف نماذج مهمة للتغيير والإصلاح مستلهمة سنن التغيير في أصولها ومنتجة نماذج الإصلاح في تنوعها، إن سنن التغيير تقوم على قاعدة: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١].. أي لا يغير ما بواقعهم، طرائق كسبهم ومعاشهم.. أخلاقهم.. أفعالهم.. تصرفاتهم.. وسائر أعمالهم، حتى يغيروا أولًا ما بأنفسهم؛ لتتغير النية والقصد ويتغير اتجاه الفعل والعمل والتصرف والسلوك، لتتغير نتائج الأفعال وغاياتها، فيتغير ما بالواقع نتيجة لذلك؛ لأن ما بواقعنا هو من عند أنفسنا ﴿... قُلْ هُوَ مِنْ

عِندِ أَنفُسِكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٦٥].. هو مما تحمله النفس من دوافع وموجهات غير سوية وهو مما تضفيه النفس على الأشياء من قيم خاطئة، وما فيها من معايير فاسدة تدفع بها إلى الخلل والانحراف في التصرف والسلوك وفي الفعل والعمل.

وبالتالي فإن تغيير هذه الدوافع والموجهات الخاطئة الفاسدة هو أساس أي تغيير.. أساس أي نجاح.. أساس أي تحويل من حال إلى حال.

فالتغيير يبدأ مما بالنفس من أنساق وأنماط ومبادئ ومفاهيم وتصورات وآراء لينطلق بعد ذلك إلى ما بالواقع من علاقات وأفعال وأعمال وتصرفات وسلوك وأنساق وأنماط ثقافية واجتماعية وأبنية وتراكيب مادية معنوية، ليتحقق بذلك الشرط الحقيقي الموضوعي لتغيير ما بالواقع وهو تغيير ما بالنفس أولًا كخطوة أولى نحو تغيير ما بالواقع.

من رحم سنن التغيير تلك تولد معاني الإصلاح والتجديد والنهوض؛ حيث يعتبر الإصلاح رهانًا حضاريًّا يهدف إلى فاعلية عملية التغيير وصولًا بالحياة إلى المستوى الحضاري الراقي في إطار شامل هادف ومخطط يسانده الوعي الحضاري لأمة من الأمم بحيث تتعرف على واقعها وترتبط بذاكرتها الحضارية الحية وتستشرف مستقبلها ضمن رؤية واضحة وفكر متجدد مستندة في ذلك إلى مبادئ فاعلة.

إن استعداد شعوب الأمة لتقبل الإصلاح والتجاوب معه هو المدخل الأساسي لنجاحه وتحقيق أهدافه، والإصلاح بهذا الاعتبار عملية حضارية مستمرة ومتصلة لا تتوقف؛ ذلك أن التجدد من أهم سماته، وهو في ذلك يرتبط بالتغيير كَسُنَّةٍ من سنن الحياة من جهة، والتجديد كضرورة تعبر عن استيعاب المتغيرات والقدرة على صياغة الفكر والحياة ضمن مثلث مهم هو: التغيير، والإصلاح، والتجديد؛ هذا المثلث الذي يشكل معادلة حضارية مهمة هو الذي يؤدي إلى نهوض حقيقي فعال.

وللإصلاح قاطرته وآلياته، وتقع القيادة في مقدمة روافع الإصلاح بما تملكه من قدرة على تشكيل العلاقات والمجتمعات وبناء السياسات والمؤسسات، ومن هنا فإن تلك الفرضية التي انطلقنا منها في سياق الحاكم المفكر تدلنا على وثاقة العلاقة بين الوعي والسعي، وبين قدرة القيادة وفاعليتها على الأرض، إلا أنه وجب علينا

أن ننظر إلى الإصلاح ضمن سنن التغيير الأساسية ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١] ليعبر عن الوصل بين تغيير ما بالقول وتغيير ما بالنفس، والتغيير الإلهي هذه السنة الموصولة تجعل القيادة في مقامها ومكانها في عملية الإصلاح بحيث ترشد المعاني التي قد تتسرب إلى وعي الناس من أن الإصلاح دائمًا يتأتى من الفرد ويأتي من أعلى، فليس من مقصود هذا البحث وهو يعالج هذه الفرضية أن ينزلق إلى هذه المعاني ولكنه يضع كل ذلك ضمن معمار الرؤية الإصلاحية الجماعية والفردية النفسية والجمعية، القيادة وامتداد الأمة الحضاري.

بين هذا وذاك تقع عملية الإصلاح التي تأتي في الغالب ضمن مبادرات قيادية لا يُنكر قدرها ولا مقام تأثيرها، ومن ثم فهي معادلة تأتي في إطار تشكيل وعي القيادة كمقدمة للتمكين للوعي الجمعي للأمة، أما القضية الأخرى التي تتعلق بالفكر فإنها تُعنى بشرط وظيفي يؤكد أن القيادة لا بد وأن تملك فكرًا عميقًا ووعيًا مستنيرًا تؤسس من خلاله رؤية إستراتيجية للحكم والنهوض معًا، الحاكم بهذا الاعتبار لا يمكن أن يكون جاهلًا أو متجاهلًا، بل إن من أهم شروطه - حينما نستدعي منظومة الشروط - العلم المفضي إلى الاجتهاد والتدبير، لقد كانت هذه هي البؤرة التي ارتكز عليها هذا البحث حينما أراد أن يربط بين الإصلاح والسياسة والفكر ضمن هذه النماذج الإصلاحية.

ذلك أنه في اعتقادنا بأن عملية الإصلاح عملية شاملة لا تقوم على أكتاف فرد، فإنه من الضروري أن نؤكد أن إشارتنا للحاكم المفكر ضمن أهم حلول تتعلق ببناء الحكم الراشد - تجعل من هذا الطريق ليس بالطريق الأوحد، ولكنه أحد المسالك المهمة في عملية الإصلاح الممتدة والشاملة، ومن ثم فإن تزكيتنا لمفهوم الحاكم صاحب الرؤية لا تتجاهل المجتمع المفكر وصياغة شبكة علاقاته، والفاعلية وإدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وكذلك فإننا قد نشير إلى الحاكم المفكر لا بالاعتبار الذي يشير إلى فرد يتسم بسمات قيادية أو بصفات فكرية، بل بما يشير إلى معاني مؤسسية يجب أن ترسخ في هذا الإطار ضمن علاقة أساسية بين جهازي الفكر والحكم.

وإذا خرجنا عن المعاني الحرفية والرسمية لمفهوم السلطة والسلطان إلى معاني

النفاذ والتأثير فإننا يمكن أن نكون أمام نموذج للحاكم المفكر ضمن شرعية تضفيها الأمة على علمائها، ولا أدري تفسيرًا لتسمية أحد علماء هذه الأمة بسلطان العلماء إلا تذكيرًا وتأشيرًا على هذا المعنى، الذي يمكن أن نؤكد فيه على أن ذلك السلطان الذي يُستمد من الأمة هو الأبقى والأرسخ في هذا المقام.

إن البعد الرسالي القائم على نفع الأمة الحاشد لكل طاقاتها المتصل بكل آلامها وآمالها هو أمر يرسِّخ معنى الحكم الراشد في انتشار معاني السلطة في كيان الأمة، دولةً ومجتمعًا؛ بحيث يشكل ذلك رافعة للأمة، ويصبُّ في مسار نهوضها.

من المهم أن نسترد معاني السياسة إلى محضنها الإصلاحي؛ (القيام على الأمر بما يصلحه)، والإصلاح كمنظومة تتأبى على الاغتصاب والتزوير، والفكر الراشد كأساس للحكم الصالح في إدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع.

من الأهمية بمكان أن نتحدث عن تلك التضمينات التي يمكن أن يتركها نموذج تاريخي؛ مثل النموذج العمري (عمر بن عبد العزيز)؛ ذلك أن النماذج التاريخية تشكل واحدًا من أهم أبنية بناء التصور والإدراك والرؤية حيال مفهوم مثل الإصلاح السياسي والقيادة وأدوارها.

فتناولت الدراسة النموذج الإصلاحي الذي مثَّله عمر بن عبد العزيز في قيادته؛ خلافته وبيعته ومنهجه في إدارة الدولة، واهتمامه بالشورى والعدل وسياسته في رد المظالم وعزله لجميع الولاة الظالمين، ورفع المظالم عن الموالي وأهل الذمة وإقامة العدل لأهل سمرقند، وعن الحريات في دولته؛ كالحرية الفكرية والعقدية والسياسية والشخصية، وحرية التجارة والكسب، وذكرتْ أهم صفاته؛ كشدة خوفه من اللَّه تعالى وزهده وتواضعه، وورعه وحلمه وصفحه وعفوه وصبره وحزمه وعدله وتضرعه ودعائه واستجابة اللَّه له، ومعالم التجديد التي تأسست على منظومة قيم؛ كالشورى، والأمانة في الحكم وتوكيل الأمناء، وإحيائه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبدأ العدل، والدعوة للاعتصام بالكتاب والسنة وسنة الخلفاء الراشدين، وموقفه من الصحابة والخلاف بينهم وموقفه من أهل البيت، وتحدثتْ عن معاملته للخوارج والشيعة والقدرية وعن حياته الاجتماعية، واهتمامه بأولاده

وأسرته ومنهجه في تربيته لأولاده؛ كاختيار المعلم والمؤدب الصالح، وتحديد المنهج العلمي وتحديد طريقة التأديب والتعليم، وتحديد أوقات وأولويات التعليم، ومراعاة المؤثرات التعليمية وعن نتائج ذلك المنهج وتأثر ابنه عبد الملك به.

وتكلمتْ عن حياته مع الناس، واهتمامه بإصلاح المجتمع، وتذكيره الناس بالآخرة، وتصحيح المفاهيم الخاطئة، وإنكاره العصبية القبلية، وتقديره لأهل الفضل، وقضائه ديون الغارمين، وفك أسرى المسلمين، وإغنائه المحتاجين عن المسألة، ودفع المهور من بيت المال، وجهوده في التقريب بين طبقات المجتمع، ومعاملته للشعراء، واهتمامه الكبير بالعلماء، ومشاركتهم الفعّالة معه لإنجاح مشروعه الإصلاحي، فشدوا أزره للسير في منهجه التجديدي، وتعهدوه بالنصح والتذكير بالمسؤولية، واستعدادهم لتولي مختلف مناصب الدولة وأعمالها، وكذا المدارس العلمية في عهده وعهد الدولة الأُموية؛ كمدرسة الشام، والحجاز، والعراق، ومصر... إلخ.

وعن منهج التابعين في تفسير القرآن الكريم، وجهودهم في خدمة السنة ودور عمر بن عبد العزيز في تدوينها، ومنهج التزكية والسلوك عند التابعين؛ فكانت مدرسة الحسن البصري مثالًا ونموذجًا على ذلك، وعلاقة الحسن البصري بعمر ابن عبد العزيز، ورسائله إليه التي يبين فيها صفات الإمام العادل في نظره، وموقف عمر بن عبد العزيز وأسباب رفعه لحصار القسطنطينية واهتمامه بالدعوة الشاملة، ووضعه لقانون التفرغ للدعاة والعلماء وحضه على نشر العلم وتعليمه وتوجيه الأمة إلى أهميته، وإرسال العلماء الربانيين في شمال أفريقيا وغيرها لتعليم الناس وتربيتهم على الكتاب والسنة، وإرساله الرسائل الدعوية إلى الملوك بالهند وغيرها، وتشجيعه غير المسلمين على الدخول في الإسلام.

وأفردتْ فصلًا عن إصلاحاته المالية وسياسته الحكيمة في ذلك وحرصه على ترسيخ قيم الحق والعدل ورفع الظلم، وأهداف السياسة الاقتصادية عنده، من إعادة توزيع الدخل والثروة بشكلٍ عادل، وتحقيق التنمية الاقتصادية والرفاه الاجتماعي، وتحقيق تلك الأهداف؛ كتوفير المناخ المناسب للتنمية، ورد الحقوق لأصحابها، واتباع سياسة زراعية جديدة تمنع بيع الأرض الخراجية، وتعتني بالمزارعين وتخفف

الضرائب عنهم، وحث الناس على الإصلاح والإعمار وإحياء أرض الموات، وتوفير مشاريع البنية التحتية، وتحدثت عن سياسته في الإنفاق العام؛ كإنفاق عمر على الرعاية الاجتماعية وترشيد الإنفاق في مصالح الدولة؛ كقطع الامتيازات الخاصة بالخليفة وبأمراء الأمويين، وترشيد الإنفاق الإداري والحربي.

وتكلمت عن المؤسسة القضائية في عهده وبعض اجتهاداته الفقهية؛ كرأيه في الهدية لولاة الأمر، ونقض الأحكام إذا خالفت النصوص الشرعية، وغير ذلك من الاجتهادات الفقهية والقضائية، وكذلك سياسته الإدارية وأشهر ولاته وحرصه على انتقاء عماله من أهل الخير والصلاح، وإشرافه المباشر على إدارة شؤون الدولة وعن قدراته في التخطيط والتنظيم، وعن أسلوبه في الوقاية من الفساد الإداري؛ كالتوسعة على العمال في الأرزاق وحرصه على الوقاية من الكذب، والامتناع عن أخذ الهدايا والهبات والنهي عن الإسراف والتبذير، ومنع الولاة والعمال من ممارسة التجارة، وفتح قنوات الاتصال بين الوالي والرعية، ومحاسبته لولاةِ مَنْ قَبْلَه عن أموال بيت المال، ومنهجه في المركزية واللامركزية البارز في إدارة عمر بن عبد العزيز واهتمامه بمبدأ المرونة، وتوظيفه للوقت في خدمة الدولة والرعية، وممارسته لمبدأ تقسيم العمل في الإدارة، وحرصتْ على بيان بواعث عمر بن عبد العزيز في إصلاحه وتجديداته المالية والسياسية والإدارية... إلخ، وحرصه على تنفيذ أحكام الشريعة على الدولة والأمة والمجتمعات والأفراد والتمسك بأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية وهدي الخلافة الراشدة على دولته، من التمكين والأمن والاستقرار، والنصر والفتح، والعز والشرف وبركة العيش ورغده.

إن ظهور عمر بن عبد العزيز في تلك المرحلة التاريخية الحرجة من تاريخ الأمة، ومحاولته العظيمة للعودة بالحياة إلى تحكيم الشريعة وآفاق الخلافة الراشدة الملتزمة بمعطيات القرآن والسنة ظاهرة فذة تؤكد في دلالتها ليس على بطولة القائد فحسب، وإنما على قدرة الإسلام نفسه على العودة باستمرار لقيادة الحياة السياسية والتشريعية والحضارية في نهاية الأمر وصياغتها بما ينسجم ومبادئه الأساسية.

سيرة عمر بن عبد العزيز تمدنا بمفهوم رصين لكلمة الإصلاح متصلا بالمفهوم القرآني الأصيل الذي فهمه علماؤنا المصلحون فهمًا صحيحًا وطبّقوه تطبيقًا سليمًا.

إن عمر بن عبد العزيز نموذجٌ إصلاحيٌّ لمن يريد السير على منهاج النبوة وعهد الخلافة الراشدة، وهو نموذج يقدم الحكم الراشد في رؤية رحبة تتعلق بنموذج الحكم وارتباطه بالأصول الشورية والعلاقة بين معايير الحكم ومعايير المساءلة والشفافية، بما يؤسس لحكمٍ صالحٍ يؤسس لعلاقة سياسية سوية من جانب ويشيِّد معمار العلاقات بين الدولة والمجتمع من جانب آخر، بحيث يستلهم في صياغاته معاني المرجعية والشرعية والدافعية والجامعية والفاعلية، وهو يؤكد في ذلك المنظور الإسلامي الحضاري التقاليد الراسخة من مداخل متنوعة يمكن الوقوف عليها ضمن سياقات مقارنة تحفز عناصر الرشادة في العمليات السياسية والإدارية، وتؤكد على متطلبات المؤسسية وفاعليتها فضلًا عن ضرورة بناء الإستراتيجيات الكلية والحضارية، والعلاقة السوية بين الدولة والمجتمع، وصياغة العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، بما يحقق مقاصد الحكم الصالح وأهم ما يرتبط به في التأكيد على حقوق الإنسان، وتحقيق فاعليات الأمن الإنساني الشامل في منظوره الحضاري والعمراني والتنموي.

ومن هذا المنطلق، حددت الدراسة المهمة التي بين أيدينا زاوية تركيز بعينها للبحث هي « دور القيادة في الإصلاح السياسي: دراسة العلاقة بين الفكر والممارسة: قيادة عمر بن عبد العزيز نموذجًا ». ويبرز اختيار **نموذج عمر بن عبد العزيز** ليعكس نموذج القائد المصلح الذي بادر بالإصلاح، ونجح في مواجهة الكثير من تحدياته؛ إذ توفرت الإرادة السياسية في إطار قيم يؤمن بها، وأدوات وعلاقات وسياسات وتفاعلات قامت عليها القيادة في نهجها لترجمة هذه الإرادة نحو الإصلاح.

إن النموذج العمري في الإصلاح هو ما يستحق أكثر من دراسة، ومعالجته من أكثر من زاوية، وإسهام هذه الرسالة إنما يفتح الطريق لجملة دراسات أخرى تقوم على تفحص هذا النموذج الإصلاحي في كافة مناحيه.

سَيْفُ الدِّينِ عَبْدُ الفَتَّاحِ
أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسي
الإسلامي
جامعة القاهرة

مُقَدِّمَة

يشهد الواقع العربي والإسلامي المعاصر قضايا فرضت ذاتها من داخله ومن خارجه، من قبيل قضايا الإرهاب والعنف والتخلف الاقتصادي والفقر والاستبداد السياسي إلى غير ذلك من القضايا، وقد تطلبت محاولات مواجهتها ومعالجتها الحديث عن قضية أساسية ومحورية ألا وهي قضية الإصلاح، أبرز قضايا العالم العربي الإسلامي في الآونة الراهنة.

وبالرغم من أن الإصلاح حاجة وضرورة ملحة لا بديل عنه ولا مصلحة في تأجيله؛ إلا أنه ما زال أحد أبرز القضايا التي يكتنفها الغموض، ويثير العديد من التساؤلات؛ منها على سبيل المثال لا الحصر: من أين يبدأ الإصلاح؟ هل الأولوية للإصلاح السياسي أم الاقتصادي أم الاجتماعي أم الشامل؟ هل يكون الإصلاح تدريجيًّا أم جذريًّا؟ هل يأتي الإصلاح من الداخل أم من الخارج؟

وواقع الأمر أن هذه التساؤلات لم تنشأ من فراغ، بل هي وليدة التحديات والضغوط الداخلية والخارجية؛ ولهذه الاعتبارات فإن دراسة قضية الإصلاح ليست بالأمر الهيِّن، وإنما هي قضية متشابكة متعددة الأبعاد تختلف زوايا النظر إليها؛ بل تثير العديد من القضايا من قبيل: فلسفة الإصلاح، وأهميته، وضرورته، وعمقه، وأشكاله، وبرامجه، ومقوماته، ومعوقاته، وتكلفته، وإمكانية قياسه، وكيفية القيام على استمراريته.

ومن هذه الشبكة المعقدة من القضايا والتساؤلات، حددت الدراسة نقطة بعينها للبحث هي: « دور القيادة في الإصلاح السياسي: دراسة العلاقة بين الفكر والممارسة، قيادة عمر بن عبد العزيز نموذجًا ».

أولًا: أهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة في التفاعل مع قضية الإصلاح، كعملية حضارية لا بد من الدخول فيها للتغيير نحو واقع أفضل وترجمتها إلى خطة تسهم في معالجة العديد من القضايا المتفجرة بشأنه.

ونظرًا لكونه ملفًّا مفتوحًا على المستويين الرسمي وغير الرسمي، جاءت العديد من الأطروحات المختلفة بشأنه، والتي تناولت كلٌّ منها قضيةَ الإصلاح بزوايا نظر مختلفة ومن جوانب متعددة.

وإقرارًا بأن الإصلاح السياسي هو العملية والبيئة التي تسود من خلالها قيم العدالة والمساواة واحترام حقوق الإنسان وحمايتها، وينخفض في سياقها الفساد والاستبداد ومن ثم تنخفض نسب الفقر والبطالة والأمية، ويرتفع مستوى معيشة المواطنين - يأتي اهتمام الدراسة بمحور الإصلاح السياسي، ودراسته بوصفه عملية تستند إلى نسق فكري وثقافي.

ويكتمل هذا الاهتمام بتركيز الضوء على دور القيادة في الإصلاح السياسي، انطلاقًا من التسليم بالدور المركزي والمحوري للقيادة في التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ فمن الأهمية بمكان فهم طبيعة هذا الدور كما ينبغي وكما يجب أن يكون في سياق تبني النماذج ودراسة إدراك القيادة لهذا الدور، ووظائفها، وعلاقاتها، وتفاعلاتها، خاصة في الواقع العربي والإسلامي؛ إذ يبرز في هذا الواقع طغيان دور الرئيس، فهو ليس أحد عناصر النظام السياسي فحسب، بل عصبه ومحور تفاعلاته؛ حيث دأب الحكام على تأسيس نمط للحكم يقوم على إعلاء دور الشخص مقابل إضعاف دور المؤسسات مما أدى إلى مركزية، بل شخصنة السلطة.

وهذا الدور على هذا النحو ليس ملمحًا على مستوى الممارسة فحسب، بل على مستوى الفكر العربي الإسلامي بادعاء أنه امتداد للموروث الإسلامي؛ فنجد مقولات؛ مثل: ستون سنة بسلطان ظالم خير من ليلة بلا سلطان، سلطان غشوم خير من فتنة تدوم، من اشتدت وطأته وجبت طاعته، المستبد العادل، المستبد المستنير،... ويتخذ البعض هذه الأفكار والمقولات المرتبطة بها في دراسات التراث وبعض الدراسات في الآونة الراهنة - نموذجًا؛ فنجد ممارسات بعيدة كل البعد عن منهج الإسلام مما يهدم الرؤية الإسلامية للحكم، ومما يجعلنا نتناول في طيات الرسالة رؤية مقارنة للقيادة والإصلاح السياسي مع تركيز الضوء على الرؤية الإسلامية بصفة خاصة فكرًا وممارسةً.

ويبرز اختيارنا لـنموذج عمر بن عبد العزيز ليعكس نموذج القائد المصلح الذي بادر بالإصلاح ونجح في مواجهة الكثير من تحدياته؛ إذ توفرت الإرادة السياسية في إطار قيم يؤمن بها، وأدوات وعلاقات وسياسات وتفاعلات قامت عليها القيادة في نهجها لترجمة هذه الإرادة نحو الإصلاح.

ويؤكد الحديثُ عن الإصلاح السياسي برؤية إسلامية حقيقةً مفادها أن عملية الإصلاح لا يمكن أن تكون خارج المرجعية أو المنهج الذي يرسم فلسفتها ويحدد أدواتها.

وفي الرؤية الإسلامية فإن المنهج مرتبط بالأصول المرجعية؛ لأن هذه الحياة الدنيا تتحرك في منظومة تحكمها علاقة حية فاعلة باستمرار بين الإله والكون، والإنسان في هذه الحياة الدنيا مستخلفٌ ومكلفٌ من قِبل الإله الواحد، عبودية للّـه وحده، وبذلك ترتبط المفاهيم بما فيها مفهوم الإصلاح وتنتظم حول مفهوم الإله الواحد أو « التوحيد »[1].

ثانيًا: المشكلة البحثية:

نظرًا لتعدد الرؤى والمناهج في محاولة طرح تصور بشأن عملية الإصلاح وبخاصة الإصلاح السياسي، فإن المشكلة البحثية تتمثل في محاولة التوصل إلى رؤية بشأن دور القيادة في عملية الإصلاح السياسي من منظور حضاري إسلامي؛ حيث تتكون أصول الرؤية الإسلامية بالرجوع إلى مصدريها الأساسين المتكاملين: القرآن والسنة الصحيحة، مع البحث في إمكانية الممارسة التي تستند لهذه الرؤية وتقوم عليها، وذلك عبر نموذج « عمر بن عبد العزيز ».

وعلى هذا النحو يتمثل تساؤل الدراسة الرئيس في: كيفية طرح رؤية لدور القيادة في الإصلاح السياسي من منظور حضاري إسلامي نابع من القرآن والسنة، وبيان ما إذا كانت تلك الرؤية واقعية يمكن تطبيقها والقياس عليها في ضوء النموذج العمري؟

(١) هند مصطفى علي محمد الشلقاني، الإصلاح السياسي في خطاب المرأة المصرية، دراسة في خطابي ملك حفني ناصف وهدى شعراوي، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م)، (ص ٦٥).

ويتفرع عن تلك الإشكالية مجموعة من الأسئلة البحثية الفرعية تشمل التساؤلات الخمسة التالية:

١ - ما توقعات وتوجهات دور القيادة: (نموذج عمر بن عبد العزيز)؟ وما تأثير بنية القيادة (إدراكه وسياقه المحيط) عليها؟

٢ - ما سلوك القيادة لتحقيق الإصلاح السياسي المرجو على مستوى الفكر والفعلي على مستوى الممارسة عبر النموذج العمري في الرؤية الإسلامية؟

٣ - هل الرؤية الإسلامية لدور القيادة تقدم رؤية للإصلاح؟

٤ - ما مدى قدرة النموذج الإصلاحي في فترة زمنية محدودة على مواجهة عناصر فساد واختلال قد تراكمت فيما قبله؟ وما مدى قدرة هذا النموذج على الاستمرارية؟

٥ - هل يمكن الاستفادة من الرؤية الإسلامية للإصلاح والتقويم مع اختلاف سياق الزمان والمكان والأحوال؟

ثالثًا: منهجية الدراسة:

تستعين الدراسة في معالجة الإشكالية سالفة البيان باقتراب متكامل يتعاطى مع جوانبها المختلفة، يشمل:

١ - **الاقتراب البنائي الوظيفي:**

ويتمثل جوهر هذا المنهج في دراسة مجموعة الأنشطة التي يستلزمها استمرار النظام؛ ذلك أن النظام يتكون من عدة أبنية تؤدي وظائف متعددة ضرورية لاستمراره.

ومن عوامل اختيار هذا المنهج في الدراسة، هو الاستئناس بأحد مقولاته الأساسية، وهي أن كل بناء له وظيفة أو وظائف منوط بالقيام بها؛ والقيادة ما هي إلا تعبير عن وظائف معينة تبرر شرعية ممارسة القيادة للسلطة، كما أن كل وظيفة قد يرد عليها ما يؤدي إلى تعويقها بما يتحتم معه على القائمين على هذه الوظيفة أن يقوموا بعملية التكييف والتقويم، كما أن الانطلاق من فكرة الوظيفة قد يساهم في تجاوز المسميات والأشخاص وذلك قد يختلف بشكلٍ نسبي، بينما تظل الوظيفة هي المحك في التحليل بما يساعد على الاستفادة من النموذج القيادي العمري في دراسة الإصلاح كأحد قضايا الواقع المعاصر، ويفيدنا كذلك في تأكيده على الاختيار بين

بديل وآخر ومسلك وآخر عند التعامل مع المواقف والمشكلات، فيرشد الدراسة لمعرفة اختيار القيادة لنهج الإصلاح وبدائل اختيار هذا النهج دون غيره.

وبالتالي يسهم هذا المنهج في الإجابة على العديد من تساؤلات هذه الدراسة بالاستعانة بمقولاته الأساسية دون تكريس تضميناته الفلسفية.

ويساهم المدخلان السنني والمقاصدي في تعميق مفهوم الوظيفة ودور القيادة في عملية الإصلاح، أو بالأحرى بيان ضوابط تلك الوظيفة وغايتها.

٢ - المدخل السنني والمدخل المقاصدي:

بالرغم من قلة الأدبيات التي تسعى لبلورة استخدام المدخل السنني - كاقتراب في الدراسات السياسية - إلا أن العديد من الدراسات قد نجحت في توضيح ماهية السنن وتصنيفها، وما يمكن أن تسهم به لخدمة دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية.

وينبني المدخل السنني على حقيقة ربط المسببات بأسبابها والنتائج بمقدماتها؛ فنكون أمام عملية واعية منضبطة تحدد المطالب، وتعكس الشروط التي تتحكم في الوصول إلى الأهداف والغايات. وبذلك يمكن لهذا المدخل أن يساعدنا في الوقوف على القوانين التأسيسية لصياغة العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، وتأثير ذلك على عملية الإصلاح السياسي وذلك من خلال البحث في نموذج « عمر بن عبد العزيز »، ومحاولة استخراج القوانين العامة في سياقها التاريخي وتحديد مدى إشكالية حكمها لذات الظاهرة الآن.

إلا أنه من المهم أن نشير إلى تكامل استخدام المدخل السنني مع المدخل المقاصدي بمحاولة الوقوف على عناصر المقاصد الكلية العامة التي تشكل أهم عناصر وظائف القيادة وأدوارها في الرؤية الإسلامية فكرًا وممارسةً قديمًا وحديثًا؛ إذ يسهم المدخل السنني في تحديد الكيفية التي يتم بها التوصل إلى الإصلاح السياسي المنشود عبر التعرف على القوانين التأسيسية أو مقومات صياغة العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، ويتكامل معه المدخل المقاصدي للتعرف على ماهية هذا الإصلاح السياسي ووسائله وآلياته بما يحقق المقاصد على نحوٍ أكثر فاعلية وتفعيلًا في الواقع وفي الحال وفي الاستقبال.

رابعًا: مفاهيم الدراسة:

من أهم المفاهيم المحورية التي تتعامل معها هذه الدراسة:

١ - مفهوم « الدور »:

أ - تعريف الدور:

توجد صعوبات حقيقية في محاولة تعريف الدور لمحدودية البحث في مفهوم الدور في قواميس اللُّغة العربية التي اتجهت إلى تعريفه بمعنى دورة الشيء[١]. فالدور: هو الحركة، وعودة الشيء إلى ما كان عليه، وخروج شيء من القوة الكامنة إلى الحركة الفعلية بالتدريج. والمراد بلفظ التدريج هو: وقوع الشيء في زمان، والزمان هو: مقدار الحركة. فالدور مفهوم علاقي هادف ومتعمد ذو طابع حركي وتراكمي. فهو نشاط يقوم به الفرد من تلقاء نفسه أو بتكليفٍ من الآخرين، ويتردد بالتالي بين الطابع الفردي والطابع الجمعي من جهة، وبين الاختيار والإلزام من جهة أخرى، وقد تنشأ عنه علاقة متعددة الأطراف، ويجمع بين التأثير المتبادل بين أطرافه، وبين الطابع الموضوعي الذاتي، طالما كان القائم به والمستقبل له كائنًا بشريًا محكومًا بمعطيات موقف معين[٢].

وقد تعددت محاولات تعريف الدور في الدراسات الغربية، ومن هذه التعريفات:

١ - تعريف ليفي: يرى أن الدور هو بمثابة مركز متميز في نطاق بنيان اجتماعي معين.

٢ - تعريف بارسونز: يرى أن الدور هو ما يقوم بفعله الفاعل الاجتماعي في علاقته مع الآخرين.

٣ - تعريف ميريل: يشير إلى أن الدور يعتبر نموذجًا من السلوك المتوقع والمرتبط بموقع معين في مجتمع معين.

---

(١) ماجدة علي صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر من (١٩٥٢ - ١٩٨١م)، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩٠م)، (ص ٢١).

(٢) السيد محمد السيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩١م)، (ص ٤٤).

٤ – تعريف بيدل: يرى أن مفهوم الدور يمثل تلك الممارسات السلوكية المميزة لشخصٍ واحد أو أكثر في إطار معين[١].

٥ – هناك من يقوم بتعريف الدور عبر تمييزه إلى عناصر؛ هي:

أ – توقعات الدور: هي القواعد التي تنظم الأفعال السياسية، وتشير هذه التوقعات إلى مطالب المجتمع من الأفراد الذين يشغلون مناصب متشابهة.

ب – توجهات الدور: وهي الأفكار الخاصة بالفرد شاغل الدور؛ كالسلوك الذي يجب أن يسلكه عندما يكون في وضعٍ معينٍ، وتعكس هذه الأفكار القواعد التي يضعها المجتمع وخاصية القائم بالدور وإدراكه لمطالب وتوقعات من حوله.

ج – سلوك الدور: وهو عبارة عن الأفعال التي يقوم بها الفرد الذي يشغل منصبًا معينًا؛ حيث يتم التركيز هنا على الفعل كما حدث لا كما يجب أن يكون[٢].

٦ – كما يرتبط مفهوم الدور بعدد من المفاهيم المتميزة عنه، ولكنها مهمة لفهم جوهره، ويدور مفهوم الدور حولها، من هذه المفاهيم:

أ – (مفهوم المركز): يختلط المركز بالدور أحيانًا، وفي حقيقة الأمر أن الكثير من المراكز أدوار، والعكس بالعكس. ولكن المراكز تعتبر تصنيفات للكائنات الإنسانية بينما تعتبر الأدوار تصنيفات للسلوك.

ب – (مفهوم النشاط): يمثل الدور تلك السلوكيات المميزة للأشخاص في إطار معين، بينما يعرف النشاط بأنه ذلك التفاعل المؤقت، ولكنه المتميز لعدد من الأدوار التي يكون بينها اعتمادٌ متبادلٌ.

ج – (مفهوم النسق الاجتماعي والسياسي): النسق يتضمن مجموعة من العناصر السلوكية أو الأدوار ذات الاعتماد المتبادل[٣].

د – (مفهوم الوظيفة): هو مفهوم يتداخل في أحيان كثيرة مع مفهوم الدور، فالدور

---

(١) محمد أحمد علي، دور المثقفين في التنمية، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٨٥م)، (ص ٣١ ، ٣٢).

(٢) انظر: هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩٢م)، (ص ٤١).

(٣) محمد أحمد علي، مرجع سابق (ص ٣٢ – ٣٦).

هو المهمة أو الواجب المنوط بشخصٍ ما في عملٍ معينٍ[1] إلا أنه لا يتطابق معه؛ ذلك لأن الدور غير الوظيفة حيث يشمل الممارسة[2].

ب - نظرية « الدور »:

١ - **نشأة واستخدام نظرية الدور:** نشأت نظرية الدور وتطورتْ في إطار علم الاجتماع الغربي، وقد كان الاهتمامُ بموقع الفرد وتأثيره في السياسة العالمية، والسياسة الداخلية، ووازعُ تنمية وتطوير الأنساق السياسية - هو الدافع الرئيس لعلماء السياسة المعاصرين لوضع بنية نظرية لمفهوم الدور في إطار علم السياسة.

وتمثلت محاولات استخدام نظرية الدور في علم السياسة المعاصر من خلال مستويين من التحليل « داخلي وخارجي »:

المستوى الأول (الداخلي): يتم فيه بحث الأدوار السياسية في إطار الأنساق السياسية من الداخل كل على حدة، وبحث هيكل الأدوار وتوزيعاتها وتفاعلاتها بين الأنساق الفرعية أو الأبنية التي تشكل النسق السياسي ككلٍّ.

المستوى الثاني (الخارجي): يتم فيه بحث الأدوار السياسية في إطار النسق السياسي الدولي والتركيز بصفة خاصة على الأدوار التي يشغلها الأفراد المؤثرون في السياسة العالمية ولا يشترط أن يكونوا من رؤساء الدول.

نستخدم نظرية الدور وفقًا لمستوى التحليل الأول بمحاولة تحليل دور القيادة وعلاقتها وتفاعلاتها داخل نسق القيادة وهيكل علاقات أدوارها وكذلك علاقة القيادة وتفاعلاتها مع أبنية النسق السياسي ودراسة أثر البيئة السياسية والاجتماعية وانعكاساتها على أداء هذه الأدوار.

٢ - **افتراضات نظرية الدور:** تنبني نظرية الدور على خمسة افتراضات أساسية، وهي:

أ - بعض أنماط السلوك تعد صفة مميزة لأداء الأفراد الذين يعملون داخل إطار معين.

ب - الأدوار غالبًا ما ترتبط بعددٍ معينٍ من الأفراد الذين يشتركون في هوية واحدة.

---

(١) السيد محمد السيد عمر، الدور السياسي للصفوة...، مرجع سابق (ص ٤٤).

(٢) ماجدة علي صالح ربيع، مرجع سابق (ص ٢٣).

ج - الأفراد غالبًا ما يكونون مدركين للدور الذي يقومون به، وإلى حدٍّ معين يتحكم في الأدوار الإدراكُ بها.

د - الأدوار تستمر بسبب ما يترتب عليها من نتائج من ناحية وبسبب ارتباطها بسياق نظم اجتماعية أكثر اتساعًا من ناحية أخرى.

هـ - الأفراد يجب تأهيلهم للأدوار التي يقومون بها.

ج - على ضوء ما سبق يمكن القول إنه في إطار الدراسة يسهم مفهوم الدور والافتراضات الأساسية للنظرية فيها على النحو التالي:

١ - **مستوى توقعات الدور** Role expectations: نشير به إلى القوانين التأسيسية لصياغة العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم والتي تفترض الدراسة أنه على القيادة أن تقوم بها لتحقيق الإصلاح السياسي، من خلال التعرف على الرؤية الإسلامية لما ينبغي أن يكون عليه هذا الدور والتي تحدد توقعات الأفراد في إطار مقاصدها.

٢ - **مستوى توجهات الدور** Role trends: نقصد به السلوك الذي يجب أن تسلكه القيادة من أجل تحقيق الإصلاح السياسي، ويعكس هذا السلوك القواعد والأفكار التي يؤمن بها القائد وإدراكه لدوره وترجمته لهذا الإدراك بما يتفق وتوقعات الدور المرجوة منه.

٣ - **مستوى سلوكيات الأدوار** Role activities: نعني به الأفعال السياسية التي تقوم بها القيادة بالفعل وليس كما ينبغي، وبالتالي يتم تحليل الواقع السياسي الفعلي، ونقوم به في هذه الدراسة من خلال تحليل الواقع الفعلي للنموذج القيادي العمري، ومدى تفاعله مع هذا الواقع.

د - وبذلك يمكن أن تميز الدراسة بين: دور إيجابي، ودور سلبي:

١ - **يتمثل الدور الإيجابي** في إدراك القيادة المتسم بالسلامة والملاءمة للمطالب (التوقعات) التي ينبغي أن تقوم بتحقيقها لتحقيق الإصلاح السياسي، وللوظائف المنوطة بها والأدوار الموكولة إليها، ولأدوار الأفراد والمؤسسات الأخرى للنسق السياسي (حالة تكامل وتساند أدوار)، وللبيئة والوسط الذي يمارس الدور في إطاره بل تهيئة البيئة الملائمة لهذا الدور، وبالتالي يتم ترجمة هذا الإدراك إلى سلوك

سليم عبر الوسائل والآليات لتحقيق الأهداف والغايات نحو الإصلاح السياسي.

٢ - بينما يتمثل الدور السلبي في سوء إدراك القيادة للمطالب التي ينبغي أن تقوم بها لتحقيق الإصلاح السياسي، وللوظائف المنوطة بها والأدوار الموكولة إليها، ولأدوار الأفراد والمؤسسات الأخرى للنسق السياسي (حالة صراع أدوار)، وللبيئة والوسط الذي يمارس الدور في إطاره، بل تهيئة البيئة الملائمة لهذا الدور، وبالتالي يكون هناك سلوكٌ لا يحقق الأهداف والغايات المرجوة.

هـ - ولتمحور الدراسة حول الرؤية الإسلامية، يمكن الإشارة إلى تعريف إسلامي لمفهوم الدور السياسي بأنه:

سعي المكلفين، عبر وسائل خاضعة لضوابط إسلامية محددة، إلى إرساء صيغة للتكافل العام الملزم للأخذ بكل الأسباب المشروعة المتاحة، لإقامة مقتضيات الاستخلاف وفق المنهج الإسلامي[1].

وضوابط الدور السياسي للأمة الإسلامية، في ظل هذا المفهوم، أن يكون متفقًا مع ما ورد نصٌّ بشأنه، وما لم يرد بشأنه نصٌّ في القرآن والسنة، فالمسلمون كأفراد وكجماعات أحرار، شريطة أن يخضع السلوك السياسي في المجالات التي لم يرد بشأنها نصٌّ شرعي لضابط أساسي، هو: ألا يصطدم بروح نصوص الشرع، ومقاصد الشريعة.

وتشمل مجالات الدور السياسي في المنظور الإسلامي: التوقعات السلوكية للمكلف كفرد في مواجهة نفسه، وإزاء شتى الأنساق الاجتماعية ذات الصلة به. وتشمل بالنسبة للمكلفين كأمة وكجماعات، مجموع التوقعات السلوكية المتفرعة عن متطلبات الاستخلاف بوجهٍ عام، وفي مقدمتها: حفظ مقاصد الشريعة الخمسة: حفظ الدين بحماية العقيدة نقية على أصولها، وتطبيق أحكامه في الواقع العملي، في جميع أبعاده ونواحيه، والحد الأدنى لذلك هو: تحقيق المعلوم من الدين بالضرورة، وتوحيد الفهم فيه عند الممارسة والعمل، بوصفه قطعي الثبوت والدلالة، والسعي إلى تحقيق الحد الأعلى لمقاصد الشريعة الأخرى، بالانتقال من مستوى حفظ النفس، والعقل، والمال، والعرض، إلى تحقيق التحسينيات والكماليات.

---

(١) ماجدة علي صالح ربيع، مرجع سابق (ص ١٠٨).

ويشمل الدور السياسي التوقعات السلوكية المتبادلة للحاكم والمحكوم الرامية إلى دعم مشروعية الدولة الإسلامية، على صعيدي الرابطة السياسية بين الحاكم والمحكوم داخل الدولة الإسلامية، والعلاقات الخارجية مع الدول غير الإسلامية تتعلق بأهداف عامة خاصة بالاستخلاف، ومعايير ووسائل تحقيق هذه الأهداف، على أساس أن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو: عمارة الأرض، وحفظ نظام العيش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين وقيامهم بما كلفوا به شرعًا[١].

٢ - مفهوم « النموذج التاريخي »:

أ - معنى النموذج:

يتم استعمال كلمة « نموذج » قريبة في معناها من كلمة theme الإنجليزية، وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في نصٍّ ما، والتي لا توجد في أي جزء منه بشكلٍ ظاهر، ولكنها مع هذا كامنة في كل أجزائه، وهي التي تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة. كما أنها قريبة في معناها من مصطلح « النمط المثالي » (Ideal type) الذي استخدمه ماكس فيبر كأداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح ومعرفة أثرها في الواقع. فهو صورة مجازية يعبر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات متشابكة بدون أن يكون لصيقًا به، فهو يتميز بقدرٍ من الثبات والتجريد ومن هنا يمكن من خلال النماذج قراءة الواقع المتغير وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع[٢].

ب - النموذج التاريخي والحركة السياسية:

يوصف النموذج التاريخي كأحد عناصر بناء إطار الحركة السياسية بأنه تعبير معقد عن حقيقة معروفة، وتدور الحالة التي يعبر عنها النموذج التاريخي - منذ أقدم العصور - حول المتغيرات التالية:

١ - عملية مقارنة بين المواقف: موقف معاصر نسعى لمواجهته، مستأنسين بأقرب

---

(١) المرجع السابق (ص ١٠٨، ١٠٩).

(٢) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٦م)، (ص ٣٨٧ - ٣٨٩).

المواقف إليه تاريخيًّا التي تسمح بفهم عناصر النجاح في المواجهة ومتغيراته.

٢ - **عملية اقتطاع للموقف**: من حيث الواقع الحركي، وإحالته إلى متغيرات أصيلة، وأخرى تابعة، فالموقف التاريخي إطارٌ كاملٌ للتعامل مع جميع المدخلات والمخرجات مقيد ذلك بإمكانيات المعرفة التاريخية، أما الموقف الحركي يفترض فيه أن مخرجاته أو نتائجه لا تزال موضع التدبر والتوقع.

٣ - **تقنين الخبرة التاريخية انطلاقًا من علاقة السببية**: يعني ذلك تحديد المتغيرات التي تحكمت في النجاح ودرجاته أو الفشل ومستوياته. وعملية ضبط المتغيرات بهذا المعنى هي في حقيقتها نوعٌ من أنواع البحث المعملي؛ حيث يصير التاريخ بديلًا للبحث المعملي ومكملًا له.

٤ - **هذه العمليات الثلاث في حقيقة الأمر تتكون منها دورة كاملة للمنطق السياسي**. فاكتشاف المواقف، والتأكد من مقومات التشابه، تفترض اقتطاع هذه المواقف وإخضاعها لعملية البحث التحليلي. كذلك فإن اقتطاع الموقف يفترض بدوره نوعًا من المقارنة الذهنية التي وحدها تكون الخلفية الحقيقية لوحدة منطق الحركة والتي تسمح بتقنين علاقة السببية، ويمثل ذلك مقدمة لبناء نموذج الحركة بالنسبة للموقف الذي ينتهي المحلل إلى إثبات علاقة تشابه بينه وبين نموذج أو نماذج تاريخية[١].

وهكذا تترابط العمليات الثلاث فيما بينها لتقدم لعملية بناء نموذج الحركة الذي يعني: « مواجهة المستقبل على ضوء الدلالات المستخلصة من الماضي ».

وعلى ضوء ما سبق، يمكن البحث في الدروس المستفادة من نموذج عمر بن عبد العزيز من خلال الكشف عن واقعه التاريخي ومتغيراته، مما يخلق الترابط بين الخبرة ودلالاتها، والحركة وقواعد التحكم في مساراتها. وبذلك يمكن لنموذج عمر بن عبد العزيز أن يسهم في تقديم رؤية لمشروع الإصلاح السياسي للبلدان الإسلامية في الآونة الراهنة، والتي تحتاج لدراساتٍ عديدة تأخذ بعين الاعتبار

---

(١) حامد عبد اللّه ربيع، الدعاية الصهيونية، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية (١٩٧٥م)، (ص ٢١٦ - ٢١٨).

البنية المختلفة لكلٍّ منها (إدراك الأفراد قادة ومصلحين وسياق الأحوال والظروف المختلفة)، بالاستفادة من المقومات الأساسية للإصلاح في ضوء النموذج العمري الإصلاحي.

٣ - مفهوم « القيادة »:

القيادة في اللغة متفقٌ عليها أنها من فعل « قود »، والقود عند العرب هو السير في المقدمة، ويقال: يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها، فإن مكان القائد في المقدمة؛ كالدليل والقدوة والمرشد، وقاد الجيش: رَأَسه ودبر أمره[١].

وبالرغم من الاتفاق حول مفهوم القيادة لغةً، إلا أن هناك محاولاتٍ عديدة لتعريفها. كما أنه من المفاهيم المنظومة؛ إذ يستدعي مفاهيم أخرى؛ حيث يكون هناك نوعٌ من التمايز والتراتب والترابط مع بعضها البعض، وهو ما يتم معالجته عبر المبحث الأول للفصل الأول للدراسة.

٤ - مفهوم « الإصلاح السياسي »:

الإصلاح في معاجم اللُّغة العربية والقواميس الغربية:

أ - الإصلاح في بعض معاجم اللُّغة العربية:

هو ضد الفساد: ففي « لسان العرب » لابن منظور، وفي « القاموس المحيط » للفيروزآبادي، وفي « مختار الصحاح » لزين الدين الرازي؛ مادة صلح: الصلاح ضد الفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه، والإصلاح لغةً يُقصد به: « التقويم والتغيير نحو الأحسن والأرقى وإزالة الفساد » أو هو الانتقال إلى وضع أفضل بمحو وإزالة الأخطاء والعيوب[٢]. كما ورد في المعاجم العربية مصطلحات دالة على الإصلاح حسب مجال المصلحين في شتى القطاعات، والذي يدل على الحضور التاريخي للإصلاح في تاريخنا العربي والإسلامي؛ منها على سبيل المثال لا الحصر:

---

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، القاهرة: وزارة التربية والتعليم (١٩٩٤م)، (ص٥١٩).

(٢) محمد سعد أبو عامود، محددات مستقبل الإصلاح السياسي في الدول العربية، في: مصطفى كامل السيد (محرر)، الإصلاح السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٦م)، (ص ٥٣).

(١) التدويك: إصلاح القوم أمرهم.

(٢) الترقيح والترقح: إصلاح المال والمعيشة.

(٣) رأب الثأي: أصلح الفساد.

(٤) الرم: إصلاح الشيء الذي فسد بعضه[١].

ب - الإصلاح في بعض القواميس الغربية:

في اللغات الغربية يقابل لفظ « الإصلاح » العربي مصطلحان: الأول: « Reform » والثاني: « Repair » باللغة الإنجليزية[٢]، والذي يعني حرفيًّا إعادة تشكيل الشيء أو تغييره[٣]، أو « Reforme » و « Reparation » باللغة الفرنسية، وبالنظر في قاموس لو ربير « Le Robert » الفرنسي الشهير، نجد التعريف الآتي:

١ - بالنسبة لمصطلح « Reforme » يحمل معاني:

أ - تطوير حاصل في المجال الأدبي والاجتماعي.

ب - إعادة القانون البدائي لتنظيم ديني.

ج - تعديل عميق في شكل مؤسسة رغبةً في تطويرها والحصول على نتائج أحسن.

د - تطوير جزئي ومتنامٍ للوضع الاجتماعي، ضد الثورة.

هـ - طرح من دائرة الاستعمال لشيء أصبح غير صالح، تطور في المفهوم سنة (١٧٦٢م).

و - وضع جندي معفي من التجنيد لعذرٍ صحي أو عقلي.

٢ - بالنسبة لمصطلح « Reparation »:

---

(١) لمزيد من التفاصيل: انظر: محمد بريش، مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح، في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (محرر)، الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، أمتي في العالم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٦م)، (ص ٥٢، ٥٣).

(٢) محمد بريش، المرجع السابق (ص ٥٩).

(٣) حسن نافعة، إصلاح الأمم المتحدة، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩٥ م)، (ص ٧).

النشأة: القرن الثاني عشر الميلادي عبر الاقتباس من اللفظ اللاتيني « Repare »، ويحمل من المعاني:

أ - إعادة إلى وضع جيد، لشيء أصابه العطب والخلل.

ب - إزالة واجتثاث، لآثار التفسخ أو التآكل من شيءٍ ما.

ج - حذف أو تعويض، من جراء حدث أو خطأ[1].

تتعدد محاولات تعريف مفهوم الإصلاح السياسي، فهو من قبيل المفاهيم المنظومة؛ إذ يستدعي مفاهيم أخرى؛ حيث يكون هناك نوعٌ من التمايز والتراتب والترابط مع بعضها البعض، وهو ما يتم معالجته عبر المبحث الأول للفصل الثاني للدراسة.

خامسًا: الأدبيات السابقة:

تتعدد الأدبيات السابقة التي يمكن أن ترجع إليها الدراسة، ومن أشكال هذا التعدد ما يتعلق بالمفاهيم الأساسية للدراسة، وما يتعلق بالعلاقة بين القيادة والإصلاح السياسي، وما يتعلق بنموذج الخليفة عمر بن عبد العزيز. ويمكن عرض أهم هذه الأدبيات - في حدود ما توصلتْ إليه الدراسة - وفقًا لما ساهمت من خلاله هذه الأدبيات في موضوع البحث، على النحو التالي:

١ - أدبيات حول المفاهيم الأساسية للدراسة:

يمكن تصنيفها إلى نوعين: أدبيات حول الظاهرة القيادية - أدبيات عن الإصلاح السياسي، على النحو التالي:

أ - أدبيات حول الظاهرة القيادية:

ويمكن تصنيفها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: نعرض من خلالها لمجموعة من الأدبيات التي ركزت على تعريف وعناصر وسمات أنماط القيادة وزاوية ممارستها للسلطة.

المجموعة الثانية: نعرض من خلالها لمجموعة من الأدبيات التي ركزت على الحديث عن الظاهرة القيادية في الفكر الغربي والفكر الإسلامي.

---

(١) محمد بريش، مرجع سابق (ص ٥٩).

* أدبيات المجموعة الأولى:

- دراسة حول علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية[١]، عالجت هذه الدراسة ثلاث نقاط أساسية بشأن القيادة، هي: أولًا: الصعوبات المثارة في تحليل القيادة السياسية، ثانيًا: طبيعة وعناصر وسمات القيادة السياسية ومحاولات تعريفها والتفرقة بين القيادة والرئاسة، والتفرقة بين القيادة والنخبة، وظروف نشأة القيادة وأهدافها المرجوة، ثالثًا: أنماط القيادة السياسية طبقًا لمعايير مختلفة.

- دراسة حول القيادة والتنمية السياسية[٢]، قدمت هذه الدراسة تعريفًا للظاهرة القيادية في المنظور الإسلامي، والشروط الواجب توافرها للإمامة - الإمامة و القيادة في الإسلام مترادفان في هذه الدراسة - وسلوك المحكومين تجاه الإمام، وطرق اختياره، وما على الإمام من واجبات، وما يجب أن تتسم به علاقته مع المحكومين.

- دراسة حول الدولة والسلطة في الإسلام[٣]، تتناول الدراسة مفهوم الحاكم، وكيفية توليته في الإسلام، والشروط الواجب توفرها فيمن يتولى رئاسة الدولة، ومتى يجوز الخروج عليه.

- دراسة عن فقه الدولة في الإسلام[٤]، تتناول الدراسة بشكل أكثر تحديدًا معالم الدولة التي يبنيها الإسلام، وأنها دولة مدنية ومرجعها الإسلام وليست ثيوقراطية تحكم باسم الحق الإلهي، وأبان أهم مبادئها من عدل وشورى وبيعة وهداية.

- دراسة حول منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر[٥]، تتحدث الدراسة عن ماهية السلطة، وتميز بين السلطة والسلطان والسيطرة، وتتحدث كذلك عن مصادر السلطة وعن سلطة الحاكم وحدوده ومدته، وتفرق بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة.

---

(١) جلال عبد اللّـه معوض، علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية: دراسة في المنطقة العربية، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٨٥م).

(٢) ممدوح مصطفى إسماعيل، مساءلة الإدارة العامة بين النظرية والتطبيق: رؤية إسلامية، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٤م).

(٣) صابر طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، القاهرة: مكتبة مدبولي (٢٠٠٥م).

(٤) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق (٢٠٠٧م).

(٥) ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، (د. ت).

- دراسة عن العرب والقيادة[١]، تبحث هذه الدراسة عن علم اجتماع القيادة - الصلة ما بين المجتمع وقياداته، وتتمثل في هذا الإطار أشكال القيادة على المستويين العربي بعامة واللبناني بخاصة - وتتناول كذلك الحديث عن الظاهرة القيادية؛ تعريفها وأنواعها ووظائفها، وعن ماهية السلطة ومصادرها وصلتها بالقيادة.

- دراسة عن القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي[٢]، أبرزت الدراسة العلاقة بين القيادة والسلطة عبر نماذج تطبيقية في التاريخ الإسلامي، والتي تبين نماذج ناجحة لاستعمال السلطة بشكلٍ عادلٍ، على العكس من نماذج استغلت السلطة وقادت إلى الانحسار والسقوط.

* **أدبيات المجموعة الثانية:**

- دراسة حول أزمة تجدد القيادة السياسية في مصر[٣]، تناولت ظاهرة القيادة في الفكر الإسلامي، وفي الفكر الغربي، وفي الفكر العربي الحديث من حيث طريقة تولي السلطة والشرعية، ومن حيث دور الجماهير في العملية السياسية، مما أسهم في التعرف على الاختلافات الجوهرية بين القيادات العربية المعاصرة ونموذج القيادة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين، وأسهمت كذلك في التمييز بين كيفية تناول ظاهرة القيادة في الفكر الغربي والفكر الإسلامي.

- دراسة عن نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم المعاصرة[٤]، تتحدث عن النظم السياسية المختلفة، وفي ذلك تتناول الدراسة الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة وكيفية اختياره، وسلطته، وحدودها، وعلاقتها بالسلطات الأخرى في الدولة الإسلامية وفي الجمهورية الرئاسية والجمهورية البرلمانية.

---

(١) خليل أحمد خليل، العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، بيروت: دار الحداثة (١٩٨١م).

(٢) عماد الدين خليل، حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي، القاهرة: مكتبة النور (١٩٨٥م).

(٣) ناهد عز الدين، أزمة تجدد القيادة السياسية في مصر، في: صلاح سالم زرنوقة وعبد العزيز شادي (محرران): تجدد القيادة والتنمية في الوطن العربي، القاهرة: مركز الدراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٤م).

(٤) محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم المعاصرة، دون ناشر (١٩٨١م).

وستستفيد الدراسة من هذه الدراسات في بلورة رؤية عامة مقارنة للقيادة - أنماطها ونظرياتها - وفهم الرؤية الإسلامية لظاهرة القيادة.

ب - أدبيات عن الإصلاح السياسي:

تدور هذه الأدبيات حول التعريف بمفهوم الإصلاح السياسي، والمفاهيم المرتبطة به، وبيان محدداته وضوابطه ووسائله وعلاقته بالديمقراطية، على النحو التالي:

المجموعة الأولى: نعرض من خلالها لأهم الأدبيات التي تناولت مفهوم الإصلاح السياسي، ووسائله، ومحدداته.

المجموعة الثانية: نعرض من خلالها لأهم الأدبيات التي جاء الحديث من خلالها عن مفاهيم ذات صلة بمفهوم أو عملية الإصلاح السياسي.

المجموعة الثالثة: نعرض من خلالها لأهم الأدبيات التي تحدثت عن الديمقراطية باعتبارها نموذجًا للإصلاح السياسي.

*** أدبيات المجموعة الأولى:**

- **دراسة حول محددات الإصلاح السياسي في الدول العربية**(١)، تتحدث عن مفهوم الإصلاح السياسي، وصلته بعدد من المفاهيم؛ مثل: مفهوم التحول الديمقراطي (في الدراسات الغربية)، ومفهوم النهضة (في الدراسات العربية)، وتتحدث كذلك عن محددات الإصلاح السياسي (رؤية غربية)، وعن مداخل إصلاح بنية الدولة ونظام الحكم.

- **دراسة حول محددات مستقبل الإصلاح السياسي في الدول العربية**(٢)، تتحدث عن مفهوم الإصلاح، وأهدافه، ومداه، ووسائله، وعن سيناريوهات الإصلاح السياسي في الدول العربية، وعن العوامل المحددة لمستقبل الإصلاح السياسي في الدول العربية.

---

(١) شادية فتحي، محددات الإصلاح السياسي في الدول العربية، في: الإصلاح السياسي في الوطن العربي، مصطفى كامل السيد (محرر)، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٦م).

(٢) محمد سعد أبو عامود، محددات مستقبل الإصلاح السياسي في الدول العربية، في: مصطفى كامل السيد (محرر)، الإصلاح السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٦م).

- **دراسة عن الإصلاح السياسي في خطاب المرأة المصرية**(١)، قدمت هذه الدراسة إسهامًا في محاولة الكشف عن الشبكة المفاهيمية للإصلاح في القرآن الكريم، كما أنها قدمت مفهوم الإصلاح في الخبرة الغربية، وفي الخبرة الحضارية الإسلامية.

*** أدبيات المجموعة الثانية:**

- **دراسة حول مفهوم الشرعية**(٢)، تتناول مفاهيم من قبيل: الطاعة والولاء للحاكم أو الخروج عليه، والسياسة العادلة إلى غير ذلك من المفاهيم التي يمكن الاستعانة بها في التعرف على منظومة مفهوم الإصلاح السياسي.

- **دراسة عن التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر**(٣)، تتناول مفهوم التجديد السياسي في الرؤية الإسلامية، الذي يسهم في منظومة مفهوم الإصلاح السياسي. وفقًا لهذه الدراسة فإن التجديد السياسي يعني: تقويم الانحراف وإحياء الأصول في مواجهة المواقف المستجدة والمستحدثة دون إفراط أو تفريط في كل ما يتعلق بمجال السياسة، وبما يمكن به إصلاح حال الأمة وإحداث نوع من التغيير الإيجابي لعناصر الرابطة السياسية فكرًا ونظمًا وحركة.

- **دراسة حول الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية**(٤)، تناولت مفهوم التعددية وتعريفاته الشكلية والموضوعية، وتناولت التعددية في المجتمعات الديمقراطية، وقدمت لتجارب بعض الدول القُطرية العربية في التعددية السياسية، وكيفية تناول الفكر الإسلامي والتراث، الممارسة الحركية الإسلامية مع التعددية السياسية.

- **دراسة عن التعددية والاختلاف دراسة في العطاء الإسلامي في مبادئ الحكم والسياسة**(٥)، تزيد عن سابقتها ببيان أصول الشريعة، وتأصيل مبدأ التعددية فيها، وتقدم

---

(١) هند مصطفى علي محمد الشلقاني، مرجع سابق.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، الشرعية، ضمن: علي جمعة وسيف الدين عبد الفتاح (إشراف)، بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٨م).

(٣) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة، (١٩٨٩م).

(٤) نيفين عبد الخالق، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية قراءة في واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ع (٧٧)، (١٩٩٥م).

(٥) نيفين عبد الخالق، التعددية والاختلاف، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،=

المبادئ العامة لحالة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبشأن تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية وإدارة المسلمين لشؤونهم.

– **دراسة حول مفهوم الفساد ومعاييره**(١)، تتناول آليات الفساد، وكيفية حصاره، والقضاء على تداعياته السلبية، ومن ثم تقدم لماهية الفساد ومحاولة التقويم والإصلاح.

– **دراسة حول مفهوم الحكم الصالح**(٢)، تتحدث عن ماهية الحكم الصالح، وعن معايير قياسه، وباعتبار أن البعد السياسي لهذا المفهوم يتعلق بطبيعة السلطة السياسية وشرعية تمثيلها؛ فإن دراسته تسهم كثيرًا عند الحديث عن مؤشرات الإصلاح السياسي.

*** أدبيات المجموعة الثالثة:**

– **دراسة حول الديمقراطية والحرية والشورى**(٣)، تتحدث عن ماهية الديمقراطية والحرية والشورى وعن العلاقة بينها، باعتبار أن الحرية والشورى ركائز للديمقراطية. وتعتبر هذه الدراسة الإصلاح السياسي هو الديمقراطية وكأنها هي العملية المرجوة.

– **دراسة حول ديمقراطية بلا نساء**(٤)، تعبر عن الإصلاح السياسي بأنه الديمقراطية بجناحيها – حرية الرأي والمشاركة في القرار – حتى لا تكون ديمقراطية منقوصة.

– **دراسة عن قضية الإسلام والديمقراطية نقاط الائتلاف والاختلاف**(٥)، تقدم هذه

=ع (٧٥، ٧٦)، يوليو (١٩٩٥م).

(١) محمود عبد الفضيل، مفهوم الفساد ومعاييره، في: إسماعيل الشطي (وآخرين) (محرر)، الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر (٢٠٠٤م).

(٢) حسن كريم، الحكم الصالح، في: إسماعيل الشطي (وآخرين) (محرر)، الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر (٢٠٠٤م).

(٣) صلاح بيومي، الديمقراطية والحرية والشورى، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع (٢)، ربيع (٢٠٠١م).

(٤) محمود المراغي، ديمقراطية بلا نساء، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع (١٥)، يوليو (٢٠٠٤م).

(٥) جمال البنا، قضية الإسلام والديمقراطية نقاط الائتلاف والاختلاف، في: الإسلام والديمقراطية، سيد إسماعيل=

الدراسة نموذجًا للمقارنة بين ديمقراطية السوق في (أثينا) وديمقراطية الجامع في (المدينة)، وكل منهما يعبر عن شكل من الإصلاح، إلا أن الدراسة تؤكد أن ديمقراطية الجامع في المدينة حققت السلام الاجتماعي والرضا النفسي، ومن ثم كانت أكثر تأثيرًا وأعمق فعالية من قيم الحرية والاعتزاز العنصري الذي عبر عنه « أرسطو » أفضل تعبير.

- دراسة عن democratic values in the muslim world [(1)]، التساؤل الرئيس للدراسة، هو: هل القيم والأفكار لدى المسلمين هي السبب في تثبيط عملية الديمقراطية في البلدان الإسلامية؟ وتجيب الدراسة على هذا التساؤل من خلال محاولة التعرف على آراء (٣١,٣٨٠) واحد وثلاثين ألفًا وثلاثمائة وثمانين مسلمًا متعلمًا، في بعض البلدان الإسلامية وغير الإسلامية، عما يؤثر في آرائهم تجاه الديمقراطية، وتبحث الدراسة كذلك في أوجه التشابه والاختلاف بين البلدان الإسلامية في اتجاههم نحو الديمقراطية.

وقد توصلت الدراسة إلى أن الإسلام هو أحد العوامل الأساسية في تشكيل اتجاهات الأفراد نحو الديمقراطية، إلا أن هذا التأثير يختلف وبشكل نسبي قوي من مجتمع إلى آخر ومن فرد إلى آخر. كما أن البلدان الإسلامية هي في طريقها نحو الديمقراطية، ذلك أن التحديات والضغوط الداخلية والخارجية تجعل تكلفة الظلم والطغيان أكبر، وإن كانت بعض البلدان قد تأخذ وقتًا أطول لكي تحقق الديمقراطية. وبالرغم من استفادة الدراسة لتأثير الإسلام على الديمقراطية في البلدان الإسلامية ولدى المسلمين إلا أنها لم تبحث في كيفية هذا التأثير، أو بمعنى آخر: هل القيم السياسية في الإسلام هي التي تحول دون الاتجاه نحو الديمقراطية؟ أم عدم فهم الجماهير للقيم السياسية في الإسلام وتسييس الحكام لها؟ أم أن الديمقراطية ليست بالضرورة هي النهج الإصلاحي الذي يجب البحث عنه في المجتمعات العربية الإسلامية؟

=ضيف اللّه (محرر)، رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع(٢٨)، (٢٠٠٢م).

(١) Moataz B. Allah Abd El-fatah, Democratic Values in the Muslim World, U. S. A: Lynne Rienner Bublisher, 2006.

- دراسة عن Challenge of Democracy[١]، تتناول شرحًا لنظرية الديمقراطية من خلال الإجابة على تساؤلات ثلاثة؛ وهي: من الذي يشارك في عملية صنع القرار؟ ما حجم مشاركة كل طرف في هذه العملية؟ ما العدد المطلوب للوصول إلى القرار؟

- دراسة عن Developing Democracy Toward Consolidation[٢]، حاولت هذه الدراسة الإجابة على تساؤلات من قبيل: ماذا نعني بالديمقراطية؟ وكيف يمكن للديمقراطية أن تنتشر على نطاق واسع؟ وكيف يمكن ترسيخها وتعزيزها؟ والدافع الرئيس لهذه الدراسة هو أن تبدأ من حيث انتهى (صمويل هنتنجتون) في دراسته عن الموجة الثالثة للديمقراطية؛ حيث أخذت ثلاثين دولة تقريبًا في التحول من السلطوية إلى الديمقراطية؛ لذا تبحث هذه الدراسة في كيفية ترسيخ ودعم وتعزيز الديمقراطيات الناشئة.

٢ - أدبيات عن القيادة والإصلاح السياسي:

- **دراسة عن النمط النبوي الخليفي للقيادة السياسية العربية والديمقراطية**[٣]، قدمت إطارًا نظريًّا عن أهمية القيادة في الحياة الإنسانية، والمناظير المعرفية لدراستها، ومداخل تفسيرها، وتناولت كذلك العناصر الفكرية والعقائدية والفلسفية لمفهوم القيادة عند العرب متمثلة في نظام الخلافة نظريًّا وعمليًّا، وما كتب عنها من وجهات نظر السنة والشيعة وكبار الفلاسفة من المسلمين بالتطبيق على ستِّ حالات قيادية.

وأبانت الدراسة مدى الاستعداد العربي لعناصر النمط، وللديمقراطية، وتناولت الدراسة خصائص الديمقراطية وشروطها، وفي هذا السياق يطرح المؤلف الديمقراطية باعتبارها النظام البشري الذي ينظم علاقة النظام السياسي بالنظم الفرعية الأخرى.

---

(١) Kenneth Janda , Jeffrey M.Berry , Jerry Goldman , The Challenge of Democracy, (Boston: Houghton Mifflin ComPany, 1999).

(٢) Larry Diamond , DeveloPing Democracy Toward Consolidation , (Baltimore: The Johns HoPkins University Press , 1999).

(٣) بشير محمد الخضرا، النمط النبوي الخليفي القيادة السياسية العربية والديمقراطية، القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية (٢٠٠٥م).

وبالرغم من الحديث عن النمط النبوي الخليفي للقيادة وهي رؤية إسلامية، إلا أنه عند التعبير عن تعامل هذه القيادة مع مشكلات المجتمع والنظام استعانت الدراسة برؤية غير إسلامية (الديمقراطية).

- **دراسة عن العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**[١]، تقدم الأسس العامة للدولة الإسلامية، ووظائف الرئاسة، ومهامها والعلاقة بين المؤسسات. وتتحدث كذلك عن تحقيق المقاصد والأسس السياسية التي يجب تحقيقها ورعايتها من المنظور الإسلامي.

- **دراسة عن عملية الإصلاح السياسي في مصر بين النظرية والممارسة**[٢]، تطرح الرؤى النظرية للإصلاح السياسي من أعلى - دور النخبة - وأكدت الدراسة أن كتابات الموجة الثالثة للديمقراطية عكست هذه الحقيقة المهمة، وهي الدور المحوري والمهم للنخبة في قيادة عملية الإصلاح السياسي، مما دفع للتعرف على مختلف الشروط التي ساهمت في دفع النخبة إلى تبني قضية الإصلاح السياسي، والتعرف على ما يتم داخل النخبة ذاتها من عمليات تسهم في نهاية الأمر في دفع عملية التحول إلى الديمقراطية. وتبين هذه الدراسة أن القيادة في جوهرها ليست ظاهرة فردية تتعلق بالقائد وحده، ولكنها ظاهرة جماعية محورها التفاعل بين عدة عناصر من أهمها النخبة لتحقيق أهداف وغايات بعينها.

٣ - أدبيات حول النموذج التاريخي لعمر بن عبد العزيز:

- **دراسة عن عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد والمصلح الكبير**[٣]، قدمت نموذج عمر ابن عبد العزيز كنموذج إصلاحي يسير على منهاج النبوة وعهد الخلافة الراشدة؛ ذلك أن الأمة الآن في أشد الحاجة لمعرفة هدي المصلحين، ويرشدنا فقه التاريخ الإسلامي

---

(١) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، بيروت: دار الفكر المعاصر، (٢٠٠١م).

(٢) حنان قنديل، عملية الإصلاح السياسي في مصر بين النظرية والممارسة، في: مصطفى كامل السيد (محرر)، الإصلاح السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٦م).

(٣) علي محمد الصلابي، الخليفة الراشد والمصلح الكبير عمر بن عبد العزيز ومعالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، بيروت: دار المعرفة (٢٠٠٦م).

إلى عوامل النهوض وأسباب النصر. ونموذج عمر حجة على الذين ادعوا أن الدولة التي تقوم على الأحكام الإسلامية والشريعة عُرضة للمشكلات والأزمات والانهيار. ومن هذا المنطلق تعرض الدراسة لمنهج عمر بن عبد العزيز في تربيته لأولاده وأسرته، ومنهجه في الخلافة، وفي معاملته أهل العلم، وقيامه على العدل والشورى، ورفعه للمظالم، وإصلاحاته المالية، وسياسته الاقتصادية. وتتحدث الدراسة كذلك عن المؤسسة القضائية في عهده، وإصلاحه للمجتمع، وتبرز أثر الالتزام بأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة على دولة عمر وشروط المجدد.

- **دراسة عن عمر بن عبد العزيز مجددًا ومصلحًا**[1]، تتحدث عن الدولة الإسلامية الأموية قبل عهد عمر بن عبد العزيز سياسيًّا واقتصاديًّا، مما يساعد في التعرف على الوسط الذي حاول فيه عمر الإصلاح، وكيف تغلب على معوقاته، كما زودتنا الدراسة بحديث مفصل عن الإصلاحات المالية في عهده مما يتيح المجال للكشف عن المضامين السياسية لهذه الإصلاحات.

- **دراسة عن عمر بن عبد العزيز ضمير الأمة وخامس الخلفاء الراشدين**[2]، تسهم في توضيح كيفية تعامل عمر بن عبد العزيز بالحكمة مع الصراعات السياسية والفكرية التي كانت تمزق نسيج الدولة، وإرساء « السلام العام » مع مختلف فصائل المعارضة وتيارات الثورة، مما يضيف إلى فهم نهج عمر الإصلاحي ومحاولة الاستفادة منه.

- **دراسة حول أزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية**[3]، هدفت هذه الدراسة إلى القياس الكيفي لشرعية نظم الخلافة في ضوء منظومة إسلامية للشرعية، وتقيس مدى اقتراب أو تباعد الممارسة عبر النماذج التاريخية الخمسة للدراسة من الشرعية. وتسهم هذه الدراسة في قياس أحد مؤشرات الإصلاح السياسي وهو شرعية القيادة. وأحد النماذج الخمسة للدراسة هو نموذج عمر بن عبد العزيز، فقدمت رؤية عمر

---

(١) محمد صدقي بن أحمد، قدوة الحكام والمصلحين عمر بن عبد العزيز مجددًا ومصلحًا، الرياض: مكتبة المعارف (١٩٩٢م).

(٢) محمد عمارة، عمر بن عبد العزيز: ضمير الأمة وخامس الراشدين، دار الوحدة، د.ت.

(٣) أماني عبد الرحمن صالح، أزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية: دراسة تحليلية لركائز وآليات الشرعية في نظام الخلافة، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩٨م).

للإمامة وأولويتها، وفي قيام مؤسسة الحكم في عهده بوظيفتها التشريعية في استنباط أحكام الشرع في مختلف المجالات.

سادسًا: أهداف الدراسة:

وفي ضوء استعراض الأدبيات السابقة يمكنني أن أحدد نطاق المعالجة التي ستتمحور الدراسة حولها في النقاط الأربع التالية:

١ - دراسة الظاهرة القيادية ونظرياتها وأنماطها بصفة عامة والرؤية الإسلامية للقيادة السياسية بصفة خاصة، والربط بينهما على المستوى النظري، وإبراز القواسم المشتركة بينهما، وأوجه الفرق، والاستفادة بذلك في صياغة تعريف للقيادة السياسية.

٢ - محاولة تحليل القيادة في بعدها السلوكي كسلوك يقوم به أشخاص، ويحدد سلوكهم دوافع وخصائص شخصية ترتبط بالتكوين التربوي والمعرفي للقيادة، بما يشكل مدركاتهم في سياق الأحوال والظروف المحيطة بهم كبنية للممارسة. ونتعرض لفهم ذلك تطبيقيًّا عبر نموذج عمر بن عبد العزيز.

٣ - محاولة تقديم تعريف عام للإصلاح السياسي بغض النظر عن الأُطر الفكرية التي تحركه، فهناك إجراءات عامة تمثل قواسم مشتركة لأيِّ إصلاح سياسي بعيدًا عن إطار فكري بعينه، ثم نحدد معالم رؤية إسلامية للإصلاح السياسي ومدى اقترابه أو بعده عن هذه الرؤية العامة وما يختلط بها من تساؤلات بشأن موقفها من أفكار إصلاحية لنماذج بعينها مثل الديمقراطية، وذلك عبر رؤية مقاصدية سننية واضحة دون إفراط يجعل من الرؤية الإسلامية للإصلاح رؤية استبدادية مطلقة وطاعة عمياء للحاكم وهو عنها بعيد، ودون تفريط بالركون إلى الدعوة لحرية الشعوب في الاختيار والشورى حتى وإن كان مخالفًا لما نطقت به الشريعة وقصدته. وهذه الرؤية المقاصدية السننية الإسلامية للإصلاح السياسي - في إطار الرؤية الإجرائية العامة للإصلاح السياسي - هي بمثابة نهج مختلف عما تعرضت له الأدبيات السابقة بهذا الشأن.

٤ - دراسة نموذج عمر بن عبد العزيز، الذي عمل على الإصلاح منذ اللحظة الأولى التي عُهد إليه فيها بالخلافة، في إطار رؤية وفهم متميز للإسلام وتعاليمه؛ فعلم وعمل ونجح كنموذج مميز للإصلاح بما يمثل انعكاسًا لحقيقة أن الإسلام بريء من

ظلم واستبداد وفساد الحكام وغيرهم. ومن ثم التعرف على النموذج الإسلامي للقيادة الإصلاحية كنموذج قابل للتطبيق في ضوء مرتكزاته النظرية بوجهٍ عام وفي ضوء خبرة النموذج العمري بوجهٍ خاص في إطار بناء سنني مقاصدي للإصلاح السياسي.

سابعًا: تقسيم الدراسة:

تنقسم الدراسة بالإضافة إلى المقدمة إلى ثلاثة فصول وخاتمة، يمكن تناولها على النحو التالي:

* **يعالج الفصل الأول: القيادة والنموذج العمري**، أحد مفهومي الدراسة الأساسين، **مفهوم القيادة**، فينقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

يعالج أولهما: مفهوم وأنماط القيادة، وذلك عبر التعريف به وبيان نظرياته ومنظوراته وأنماطه، مع التعرف على أبرز سمات النموذج العمري وموضعه منها.

أما **المبحث الثاني: بنية القيادة والنموذج العمري**، فيعالج أهم مؤثرات الدور وما يشكله، وفي مقدمتها الإدراك والسياق في تفاعل نسميه بنية القيادة، ثم ننتقل لنتعرف على السياق المحيط بعمر؛ لما له من تأثير على الدور الإصلاحي للنموذج القيادي العمري.

* **أما الفصل الثاني: مفهوم وسياسات الإصلاح السياسي والنموذج العمري الإصلاحي**، فنحاول في المبحث الأول تحليل: **الإصلاح السياسي: كمفهوم منظومة**، بالتعرف على مفهوم الإصلاح السياسي ومحاولات تعريفه مع التمييز بين ذلك المفهوم ومفاهيم ترتبط به وتتمايز عنه، مع الإشارة إلى منظومة الإصلاح السياسي كعملية كلية تستلزم إجراءات وسياسات وأدوات وعمليات جزئية تتكامل معًا وتتوازى لتتحقق عملية الإصلاح السياسي الكلية، وهو ما نتناوله نظريًا بالاستفادة من الخبرة الغربية والإسلامية في تأصيلها مع الكشف عنها عبر نموذج عمر بن عبد العزيز في محاولة لتقديم رؤية عامة للبلدان الإسلامية بشأن الإصلاح السياسي.

ومن هنا يعالج **المبحث الثاني: سياسات الإصلاح السياسي والنموذج العمري**، يرصد أبرز السياسات وأدواتها اللازمة للقيام على الإصلاح السياسي.

* **أما الفصل الثالث والأخير فموضوعه هو العمليات والمؤسسات وبناء العلاقات**

والنموذج العمري الإصلاحي، فينقسم إلى مبحثين:

يعالج أولهما: عمليات ومؤسسات الإصلاح السياسي وأدواته والنموذج العمري، والذي نحاول من خلاله التعرف على أبرز عمليات الإصلاح السياسي والتعرف على المعايير والقواعد والتنظيمات والإجراءات المنظمة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

أما المبحث الثاني: بناء العلاقات وإشكالية عدم استمرارية النموذج العمري: قدرات وأزمات، فيتم فيه التعرف على أهم علاقات وتفاعلات الدور القيادي للقيام على الإصلاح بما شكلته من مسهلات أو معوقات له، مع التعرف على معالم نجاح النموذج العمري الإصلاحي في ضوء القدرات ومواجهة الأزمات وصولًا إلى محاولة تفسير عدم استمرارية النموذج العمري.

والخاتمة، أهم ما توصلت إليه الدراسة بخصوص بناء رؤية عامة للإصلاح السياسي من زاوية دور القيادة من منظور إسلامي، بما قد يمثل مقدمة وأساسًا لدراسات عن محاولات الإصلاح السياسي في البلدان الإسلامية، على أن تأخذ كل حالة ظروفها وأحوالها السياقية المؤثرة إيجابًا بالاستفادة منها أو سلبًا ومحاولة التغلب عليها.

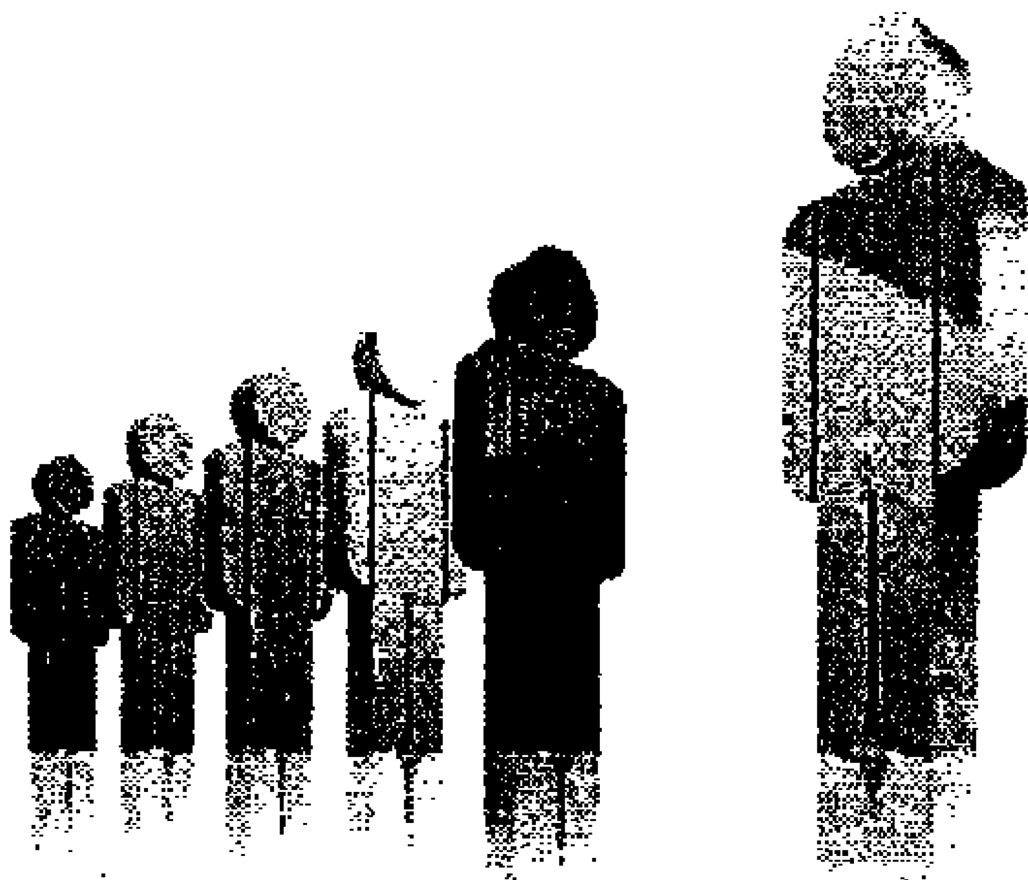
﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

إسْرَاء عِمْرَان

باحثة في العلوم السياسية

الفَصْلُ الأوَّلُ

القيادة والنموذج العمري



تمهيد

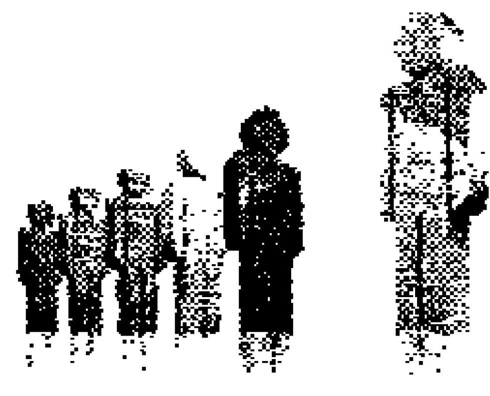


بادئ ذي بدء، نجد أنه من الأهمية بمكان، أن نبين المقصود بالمفاهيم الأساسية للدراسة وما لها من انعكاس على تناول الموضوع، وفي إطار المفهوم الرئيس الأول للدراسة: **القيادة**، نحاول في هذا الفصل التعرف على منظورات ونظريات القيادة ومستوياتها، **ومحاولات تعريفها في الدراسات السابقة، ومحاولة الاستفادة منها في تعريف الدراسة للقيادة السياسية**، مع التعرف على أهم سمات النموذج القيادي العمري النابعة من سماته وخصائصه الشخصية متأثرة بملابسات السياق المحيط في إدراكه لأدواره ووظائفه، والتعرف خلالها على اقترابها من نظريات وتعريف القيادة بما يجعل من عمر نموذجًا قياديًّا. وبافتراض أن سمات النموذج القيادي كما تتأثر بالسمات الشخصية تتأثر كذلك **بالظروف المحيطة أو السياق**. فنحاول خلال هذا الفصل التعرف كذلك على بنية القيادة كتعبير عن التفاعل بين إدراك القيادة والسياق المحيط وتأثيرها على ممارسة الدور، مع التطبيق على السياق الأُموي والنموذج العمري، **وذلك عبر مبحثين؛ هما:**

ٱلْمَبْحَثُ ٱلْأَوَّلُ: مفهوم وأنماط القيادة وموضع النموذج العمري منها.

ٱلْمَبْحَثُ ٱلثَّانِي: بنية القيادة والنموذج العمري.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ
مفهوم وأنماط القيادة



إن فكرة القيادة هي إحدى ضرورات الجماعة الإنسانية. فأية جماعة إنسانية دون قيادة قد تأخذ شكلًا من أشكال التفكك والفوضى، كما أنه لا وجود للقيادة دون جماعة، فلا بد للمجتمعات الإنسانية على اختلافها من قيادة توجهها وتقوم بالتنظيم والتنسيق بين جميع فئاتها، بل إنه لا تصلح البشرية ولا تنتظم دون قيادة حكيمة تسعى لمصالح تابعيها جلبًا للخير ودفعًا للشر.

إن وجود القيادة لأي جماعة إنسانية أمر ضروري ولا بد منه بغض النظر عن طبيعة الأشخاص أو الشخص الذي يقوم بالقيادة، ولكن حجم الجماعة وطبيعة وظائفها وعوامل أخرى كثيرة يكشف عنها السياق أو الظروف البيئية المحيطة التي تعيشها هذه الجماعة - تؤثر في إدراك ومن ثم سلوك وممارسات القيادة، كما أن وجود قيادة دون أخرى ينعكس على حياة الجماعة ومدى تحقيقها أهدافها وعلاقاتها بالمحيط والجماعات الأخرى[١].

وفي الإسلام أمر رسولُ اللَّه محمدٌ ﷺ باختيار قائد في أقل التجمعات البشرية؛ إذ قال: « إذا خرج ثلاثة في السفر فليؤمروا عليهم أحدهم »[٢].

ونظرًا لأهمية القيادة السياسية، فقد اهتم كثير من المفكرين والفلاسفة والأدباء في كل حضارة بموضوع القيادة، وجاءت العديد من الدراسات بشأنها - والتي تنطلق منها الدراسة لتصنف دراسة القيادة إلى: منظورات ونظريات ومستويات القيادة، التعريف بمفهوم القيادة وأنماطها، محاولة الدراسة تعريف القيادة السياسية، النموذج القيادي العمري -.

---

(١) Afsaneh Nahavandi, The Art and Science of Leadership, Prentice Hall, New Jersey: Upper Saddle River, 2000).

(٢) سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، محمد محيي الدين عبد الحميد (تحقيق)، بيروت: دار الفكر، د. ت، (٣/ ٣٦)، (ح ٢٦٠٩).

أولًا: منظورات ونظريات ومستويات القيادة:

١ - منظورات دراسة القيادة:

لقد تعددت طرق دراسة القيادة وفهمها بتعدد العلوم الاجتماعية التي اهتمت بها، ويمكن القول: إن لدينا أربعة منظورات للاقتراب من القيادة، مع الأخذ بعين الاعتبار التداخل فيما بينها؛ هي:

أ - المنظور النفسي:

يرتبط هذا المنظور بعلم النفس وعلم النفس الاجتماعي، ويركز هذا الاقتراب على الدور، والتفاعل، والعلاقة بين الشخصية والبيئة، وأهمية دور الأتباع، وأهمية الموقف في العلاقة القيادية. والقيادة هنا أساسًا هي مجرد وظيفة من وظائف الجماعة، فهي نوع من أنواع التخصص ضمن الجماعة، وهي بهذا شكلٌ من أشكال التميز الوظيفي.

وقد اهتم هارولد لاسويل وإريك إريكسون بأثر العوامل الشخصية في القيادة السياسية، فاعتبر لاسويل أن القائد السياسي هو إنسان يحول مشاكله الشخصية إلى قضايا عامة، بينما يصور إريكسون القائد السياسي كشخص يجد الحل لمشكلاته الشخصية عن طريق تحويل أو تغيير وضع اجتماعي كبير. واهتم آخرون بتطوير معايير لانتقاء الأفراد على أساس تلك العناصر التي تتطلبها الوظيفة.

ب - المنظور الاجتماعي (السوسيولوجي):

يهتم أصحاب هذا المنظور بالقيادة من زاوية ممارسة القوة (القدرة)، أو التأثير (النفوذ) في التجمعات الإنسانية، وتشمل ممارسة القدرة ثلاث وظائف؛ هي: تحديد أهداف المجتمع وأغراضه وغاياته، وإيجاد الهياكل اللازمة لتحقيق الأهداف، والمحافظة على تلك الهياكل وصيانتها.

ومن أبرز من كتب في القيادة من هذا المنظور (ماكس فيبر) و(روبرت ميتشلز). وبينما اهتم فيبر بالسلطة، اهتم ميتشلز بأسباب ظهور القيادة وسيكولوجية القيادة، واستنتج أن هناك تناقضًا أساسيًّا بين الديمقراطية والقدرة (أو السلطة) بسبب الفساد

المرتبط بممارسة القدرة (السلطة) وذلك الفساد يُحوِّل حتى القيادات الديمقراطية إلى أوليغاركيات. وقد تحول علم الاجتماع السياسي من التركيز على السمات كمحدد للقائد إلى اعتبار القيادة وظيفة اجتماعية، والاعتماد على العوامل المكتسبة وليس العوامل الموروثة في القائد.

ج - المنظور التنظيمي:

يهتم هذا المنظور بمفاهيم القيادة، وأنماطها، ومهاراتها، وطرق تطويرها وتنميتها في سياق منظم في جميع أنواع المنظمات، سواء كانت صناعية أو تجارية أو عسكرية أو تعليمية أو غير ذلك.

د - المنظور السياسي:

يهتم هذا المنظور بالسلطة التنفيذية في نظم الحكم المختلفة من حيث تشكيلها الداخلي، وعلاقاتها مع السلطات الأخرى، وبالحركات، والأحزاب السياسية، ومصادر القوة: القدرة، والشرعية، والمؤسسية، مع الإيمان بالضرورة القصوى للقيادة السياسية في أي مجتمع بغض النظر عن المعتقدات السياسية[1].

وهذه المنظورات متكاملة، وإن كان تركيز الدراسة بحكم تخصصها، سينصب على المنظور السياسي؛ إذ يبين أهمية القيادة السياسية ودورها على وجه الخصوص، وأهمية مصادر القوة، كما يبين كذلك أهمية البيئة المحيطة بالقيادة (السياق) لممارسة دورها، وأهمية إيجاد الهياكل والمؤسسات اللازمة لتحقيق الأهداف، وأهمية تنمية وتطوير هذه المؤسسات لتستمر في القيام بالأدوار المرجوة منها. ولا يعني ذلك بأية حال إهمال أدوار الفواعل الأخرى، وعلاقاتها بها، وتأثير العوامل النفسية والشخصية للقائد على ممارسة أدواره.

٢ - نظريات القيادة:

وكما تعددت طرق دراسة القيادة، تعددت كذلك النظريات التي تحاول تفسير الظاهرة القيادية. فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد: نظرية الرجل العظيم، النظرية السلوكية، النظرية التحويلية، النظرية الموقفية، نظرية السمات، النظرية التفاعلية، النظرية الوظيفية،

---

(١) بشير محمد الخضرا، مرجع سابق (ص ٨٢ - ٨٨).

النظرية الإلهامية[١]، وفيما يلي إطلالة على ثلاث من أهم هذه النظريات ذات طابع تكاملي:

أ- نظرية السمات Trait Theory:

تُرجع هذه النظرية ظهور شخص ما كقائد واستمراره في القيادة إلى توفر صفات شخصية معينة موجودة فيه تجعل الآخرين يقبلون أن يقودهم، وتفترض هذه النظرية أن السمات الأساسية المطلوبة للقيادة عامة مشتركة لكل المواقف، وأن هناك خمسة أنواع للسمات القيادية؛ هي:

- **السمات الجسمية:** كالصحة، والطول، والنشاط.
- **السمات العقلية المعرفية:** الذكاء، الثقافة، القيم، استشراف المستقبل.
- **السمات الاجتماعية:** فن التعامل، كسب الآخرين، حسن الاتصال وخلق روح معنوية في الجماعة.
- **السمات الانفعالية:** ضبط النفس وقوة الإرادة والثبات الانفعالي.
- **السمات العامة:** التواضع والقدرة على التجديد[٢].

وتقول هذه النظرية بأن القائد يولد قائدًا، وأنه لا يمكن لشخص لا يملك صفات القيادة أن يصير قائدًا، فالملك والأمير والإقطاعي والرأسمالي كل هؤلاء يولدون قادة لديهم من الصفات الوراثية ما يجعلهم أهلًا لها.

وقد ثار الجدل حول كون سمات القادة موروثة يولدون بها أم أنها مكتسبة ومن ثم يمكن صنع القيادة. ولم يتحقق إجماع بين العلماء على ما إذا كانت سمات القيادة فطرية موروثة أم هي نتاج بيئة التنشئة ويمكن اكتسابها. وبالرغم من أن السمات المرجوة

---

(١) لمزيد من المعلومات بشأن هذه النظريات، يمكن الرجوع إلى:
- جلال عبد اللّه معوض، علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية: دراسة في المنطقة العربية، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٨٥م).
- بشير محمد الخضرا، مرجع سابق.
- أحمد بن عبد المحسن العساف httP.//Saaid.net/Doat/assaf.

(٢) فاطمة محمد علي عثمان، القيادة النسائية في عالم متغير، الإسكندرية: الملتقى المصري للإبداع والتنمية (١٩٩٨م)، (ص ٨٤ - ٨٦).

فيمن يكون قائدًا عامة ومشتركة ومهمة لكل قائد، إلا أنها غير كافية ليصير القائد كفؤًا[١]، فالسمات تتأثر - بالقطع - بالملابسات الموقفية وبأنساق التفاعل المجتمعية. وبذلك كان من المهم الحديث كذلك عن النظرية الموقفية والتفاعلية.

ب - النظرية الموقفية Situational Theory:

تشدد هذه النظرية على اختلاف الظروف والأحوال الاجتماعية والتنظيمية لكل مجموعة بشرية وأن أي شخص في جماعة ما يمكن أن يكون قائدًا في موقف معين أو ظرف معين.

ويعرَّف الموقف هنا أنه: «منظومة القيم والاتجاهات التي يتعامل معها الفرد أو الجماعة أثناء القيام بعملية القيادة التي تتضمن العديد من الأنشطة التي يعود تخطيطها وتنفيذها وتقييم أنشطتها إلى تلك القيم والاتجاهات»[٢]. وبذلك فإن هذه النظرية تفترض أن القادة يُصنعون ولا يولدون قادة.

ج - النظرية التفاعلية Interactional Theory:

وفقًا لوجهة نظر أصحاب هذه النظرية فإن القيادة هي محصلة لشخصية الفرد وتفاعلها الحركي أو الديناميكي مع المنظومة الاجتماعية. فلا يكفي التركيز على السمات أو الموقف، بل على خصائص الجماعات البشرية، وآلياتها في تحقيق أهدافها من خلال التمييز في أدوار الجماعة ونظام التفاعل ضمن الجماعة، والهيكل الثابت لعلاقات الجماعة والتوقعات الثابتة نسبيًّا المرتبطة بالأهداف والهيكل. وتصبح القيادة واحدًا من الأدوار المختلفة التي تفرزها الجماعة مع ما تفرضه من علاقات عاطفية وإدراكية وتقييمية[٣]. وبذلك تعد القيادة عملية تفاعل اجتماعي ترتكز على الأبعاد التالية: السمات + عناصر الموقف + خصائص المُراد قيادته[٤].

* مما سبق يمكن القول:

إن الكثير من النظريات تناولت مدى تأثير السمات الشخصية للقائد على كونه

---

(١) Afsaneh Nahavandi, OP. Cit, P.41

(٢) بشير محمد الخضرا، مرجع سابق (ص ٨٩).

(٣) المرجع السابق (ص ٩٠).

(٤) أحمد بن عبد المحسن العساف، مرجع سابق.

قائدًا، ومدى تأثير السياق المحيط به بجميع مكوناته خاصة الثقافي[1]، وما يمثله من معوقات أو مسهلات في قيام القائد بأدواره ووظائفه المرجوة منه.

وفي هذا الإطار يميز علماء السياسة بين نموذجين: آلي Mechanistic Model يركز على السمات، وعضوي Organismic Model يركز على البيئة. ولا يستبعد الأول أثر البيئة، كما لا يستبعد الثاني أثر السمات.

إن جوهر النموذج الآلي هو فهم القادة في ضوء توجهاتهم ومعتقداتهم النفسية أكثر من تأثير السياق المحيط بهم عليهم، إلا أنه لا ينفي تأثيرها - أي البيئة - وعلى عكس النموذج الآلي هذا فإن النموذج العضوي يؤكد على تداخل مكونات المجتمع وعلاقاتها ببعضها البعض عبر عمليات التغيير الاجتماعي المتطورة[2]. واشتملت بذلك نماذج القيادة على توليفات متفاوتة من الجمع بين الاعتبارات الشخصية، والاعتبارات البيئية.

ويمكن تصور هذا التفاوت بين نماذج القيادة على متصلٍ أحدُ طرفيه هو أقصى تأثير للعوامل النفسية وتوجهات القيادة على سلوك القيادة تجاه المواقف المختلفة، مقارنة بتأثير الظروف البيئية المحيطة أو السياق (النموذج الآلي)، وعلى الطرف الآخر أقصى تأثير للظروف البيئية المحيطة (السياق) على سلوك القيادة مقارنة بتأثير العوامل النفسية والتوجهات (النموذج العضوي)، على النحو التالي:

النموذج الآلي (السمات)	النموذج العضوي (البيئة)

وبين طرفي المتصل تتعدد النماذج في ضوء مدى غلبة خصائص أي من النموذجين على القائد.

٣ - مستويات القيادة:

يجري التمييز هنا بين القائد الفرد، والقيادة كظاهرة جماعية أو مؤسسية.

(١) Afsaneh Nahavandi, OP.Cit, (PP. 7- 12).

(٢) Mehran Tamadonfar the Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism Sectarianism and Pragmatism (London: West View, Press1989), (PP. 10-12).

أ - مفهوم القيادة كظاهرة فردية تتعلق بممارسة السلطة السياسية من جانب فرد واحد[١]:

تأسست القيادة على فكرة النبوغ السياسي، وحق القائد في عدم الخضوع للقواعد المعتادة التي يخضع لها الآخرون. وأول من صاغ مفهوم القيادة بهذا المعنى هو « أفلاطون » في حديثه عن الحكومة الأيديوقراطية Ideocracy القائمة على سمو العقل والمعرفة[٢]، و« الفيلسوف الحاكم - حارس الدولة » الذي تتوفر فيه أسمى النزعات وهي العقل والحكمة[٣]. ثم دعم ذلك التوجه فلاسفة الفكر الروماني في العصر الإمبراطوري، و(مكيافيلي) في حديثه عن الأمير الذي له أن يقود ويحكم وتصير إرادته قانونًا يضبط الآخرين دون أن يتقيد به. وكذلك ما ذهب إليه (هيجل) في حديثه عن البطل السياسي باعتباره الإرادة العالمية التي تجسدت في شخص فرد؛ ليستطيع هذا الفرد من خلال تعامله مع الجماعة أن يحقق الوظيفة الحضارية[٤].

إن هذا الحديث بما يمكن أن نسميه بـ« شخصنة القيادة » في شخص القائد، إنما يؤكد القول بكون صفات القيادة صفات موروثة خاصة بطبقة بعينها من أعالي القوم. إلا أنه مع انتشار القيم والأفكار والمؤسسات الديمقراطية أخذت هذه الفكرة - القيادة موروثة - تتلاشى، ليحل محلها فكرة أن القيادة موجودة في كل طبقات المجتمع[٥]. ومع انتشار التحضر والتعلم وحدوث تطور اجتماعي صاحبه تطور في منهاجية العلوم الاجتماعية، أصبح التركيز على أهمية الجماعة والأدوار والموقف والبيئة والثقافة والأهداف والعلاقات التفاعلية التبادلية كمحددات مهمة للقيادة.

وبغض النظر عن الجدل بشأن كون صفات القائد موروثة أم مكتسبة، فإن ثمة اتفاقًا حول أهمية وجود صفات بعينها في شخص القائد وإن اختلف الدارسون بشأنها.

وإن كانت هناك سمات عامة ذكرناها في نظرية السمات، فإنه يمكن أن نضيف إليها سمات خاصة بالرؤية الإسلامية للقيادة. فمع وجود صفات مهمة للقيادة تشمل: القدرة

---

(١) جلال معوض، مرجع سابق (ص٥). (٢) المرجع السابق (ص ٣١).

(٣) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية (١٩٩٩م)، (ص ٥٣).

(٤) جلال معوض، مرجع سابق (ص ٥٣). (٥) بشير محمد الخضرا، مرجع سابق (ص ٨١).

العقلية والمنهجية في اتخاذ القرار والمسبوقة بالبحث والتيقن من صحة المعلومات، والقدرة على إدراك التحولات، والقدرة على التحليل ومحاولة التنبؤ « رؤية بعيدة المدى »، والقدرة على الحوار والشورى، **فإن الرؤية الإسلامية تضيف إليها صفة أخرى هي « التقوى »**؛ أي اجتناب ما نهى اللَّه ﷻ ورسوله محمد ﷺ عنه، والقيام بما أمر اللَّه ﷻ به، وبلغه نبيه في سائر شؤون الحياة. وذلك يقتضي بالضرورة **العلم والفهم بمصادر المرجعية الإسلامية.**

وإذا ما تحقق ذلك يعني أن القائد صالح إلا أن صلاح الفرد ليس كافيًا ليؤهله ليكون قائدًا وإلا كان هناك الكثير من الصحابة أولى بها مثل أبي ذر الذي بُشر بالجنة وشهد له النبي ﷺ بالصدق، وقد جاء يطلب توليته أحد الولايات فرد عليه ﷺ: **« يا أبا ذر إنك امرؤٌ ضعيف لا تولين على اثنين ولا تحكمن في مال يتيم »**. إذًا مع أهمية التقوى وما ترتبه من صلاح الفرد في نفسه وفي علاقته مع الآخرين وبِما ترتبه من صدق وورع ورحمة، فهي ليست كافية ليصير الفرد قائدًا؛ **إذ لا بد أن يتمتع بالشجاعة والإرادة القوية**[1].

ويمكن القول: إنه كما أكد (ابن تيمية) **فإن القوة في كل ولاية بحسبها**[2]**، فالأنفع لتلك الولاية وأقلها ضررًا فيها هو الأصلح لها وربما ليس هو الأصلح لغيرها**. فعلى سبيل المثال: القوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب والخبرة في الحروب، بينما القوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة والقدرة على تنفيذ الأحكام، ومن ثم فإن الأقوى والأصلح لإمارة الحرب ليس هو بالضرورة الأصلح للحكم بين الناس.

إذًا تقوم القيادة في المنظور الإسلامي على دعامتين: **القوة على القيام بالأمر** بامتلاك السمات القيادية لكل ولاية بحسبها، **والأمانة المتمثلة في التقوى** في ممارسة مهامها. **ومن ثم ينبغي اختيار القيادة السياسية وفقًا لشروط وسمات موضوعية عامة تمكنها من القيام على الأصلح، ليس على مستوى القائد فحسب، وإنما على مستويات التفويض**

---

(١) طارق سويدان، القيادة في الإسلام: الرسول القائد، القاهرة: مؤسسة الرسالة، د. ت.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد اللّـه ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة: دار الزهور، د.ت (ص ٨).

المختلفة كذلك. وبينما يتعلق المستوى الأول بصلاح القائد كفرد، يتعلق المستوى الثاني بمدى مؤسسية العلاقة بين عناصر القيادة كظاهرة جماعية.

ب - القيادة كظاهرة جماعية:

كشف تتبع سيرة مفهوم القيادة أنه يتجه بشكل مطرد من فكرة القائد الفرد إلى مؤسسة القيادة. ونقصد بذلك أن القيادة ليست مجرد قائد فرد، وإن كان رأس النظام، بل هي علاقات تفاعلية بين عدة عناصر وفاعلين، من أجل تحقيق الأهداف والغايات في ظل قيم مشتركة.

وهذه العلاقات التفاعلية المتبادلة والمتكاملة تجعل من القيادة ظاهرة جماعية، بل مؤسسة ككيان معنوي: قيم وتنظيمات وإجراءات، قد يتم ترجمتها إلى كيان مادي بما يزيد من قدرتها على أداء الأدوار المنوطة بها. ووفقًا لطرح (صمويل هنتنجتون) فإن قدرة هذه المؤسسة على اكتساب القيمة والاستقرار يقاس بقدرتها على الحفاظ على الرضا بين أعضائها، وقيامها بوظائفها وأدوارها الضرورية، وبقدرتها على التكيف مع التغيرات البيئية الداخلية والخارجية.

ومحكُّ القيادة الناجحة هو تحويل المثل الأعلى لا إلى شخص، ولو كان نفسه، وإنما إلى فكرة ومؤسسة لكي يستمر الإصلاح.

وقد برزت أهمية البعد الجمعي والمؤسسي للقيادة في الرؤية الإسلامية في كل دوائر التكليفات العينية والكفائية؛ ومنها دائرة النظام السياسي والظاهرة القيادية، بما أن الأمة جسدٌ واحدٌ وبنيانٌ واحدٌ، ففي الحديث النبوي الشريف: « **المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشد بعضه بعضًا** » وشبك بين أصابعه[1]. ويبين لنا هذا الحديث وجود العلاقات التفاعلية المتبادلة والمتكاملة وأهمية وجودها؛ إذ يشد بعضها بعضًا. وقد نفهم من تشبيك أصابع النبي ﷺ التأكيد على تداخل وتكامل هذه الأدوار، بما يعكس حقيقة الظاهرة الجماعية وأهمية هذه المؤسسة وبنيتها في تدعيم هذا التفاعل والتبادل والتكامل بين الأدوار. وربما تعكس لفظة المؤمن أهمية وجود القيم المشتركة التي

---

(١) محمد بن إسماعيل أبو عبد اللّه البخاري الجعفي، مختصر الجامع الصحيح، مصطفى ديب البغا (تحقيق)، بيروت: دار ابن كثير، (١٩٨٧م)، (٢/ ٨٦٣)، (ح ٢٣١٤).

تنبني عليها هذه التفاعلات وتتحرك في مجالها. ويجمع بين القيادة وأفراد الجماعة الحب والتعاون. فحب اللَّه ورسوله يجمع أعضاء الجماعة الإسلامية ويحثهم على التعاون ليس فيما بينهم فحسب ولكن مع من حولهم ابتغاء مرضاة اللَّه.

وبذلك فإن القيادة السياسية في الرؤية الإسلامية ظاهرة جماعية، بما ينفي ادعاءات القول بأن استبداد الحاكم في الدول العربية والإسلامية إنما يعود إلى الموروث الثقافي العربي العائد إلى الموروث الإسلامي، وسيبدو ذلك جليًّا بالحديث عن تعريف القيادة والإصلاح السياسي في الرؤية الإسلامية.

ثانيًا: التعريف بمفهوم القيادة وأنماطها:

نعرف القيادة بوجهٍ عام، والقيادة السياسية بوجهٍ خاص - المفاهيم المرتبطة بها - ثم نبين أنماط القيادة السياسية على النحو التالي:

١ - تعريف القيادة:

أ - القيادة ظاهرة مركبة تتفاعل فيها عوامل كثيرة. وتكشف الدراسات العديدة بشأن القيادة عن عدم وجود تعريف محدد لها، والذي يرجع في جزء كبير منه إلى أن كل دارس يركز على أحد أبعادها فحسب[١].

فإذا كانت القيادة في اللغة متفقًا عليها أنها من فعل « قود »، إلا أن محاولات تعريف القيادة تكشف عن عدم وجود تعريف جامع مانع لها.

قد وجد جيمس ماكريجور بيرنز أنه يوجد (١٣٠) تعريفًا للقيادة، ولكنه خلص إلى تعريفها بأنها: عملية تعبئة تبادلية Reciprocal Process of Mobilizing لأشخاص لهم دوافع وقيم وموارد سياسية واقتصادية وأخرى متنوعة، في إطار من المنافسة والصراع، لتحقيق أهداف مرجوة لكلٍّ من القادة والتابعين[٢].

ب - ومن أكثر التعريفات الرائجة: أنها « القدرة على التأثير في الآخرين »، وهي بذلك تتضمن ثلاثة عناصر؛ هي:

---

(١) James Macgregor Burns, Presidential Government : The Crucible of Leadership, Houghton Mifflin ComPany, Boston, (1965), P.3.

(٢) James Macgregor Burns.

١ - ظاهرة جماعية؛ إذ لا يوجد قادة دون تابعين.

٢ - القادة: هم أولئك الذين يستخدمون نفوذهم وقوتهم ليؤثروا على سلوك وتوجهات الأفراد التابعين لهم لإنجاز أهداف محددة.

٣ - تراتبية هرمية رسمية أو غير رسمية[١].

ج - وتميز الدراسات بين القيادة والإدارة أو بين القادة والمديرين؛ الحديث عن القيادة قديم قدم التاريخ، بينما الحديث عن الإدارة لم يبدأ إلا في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، ومع ذلك فإن القيادة فرعٌ من فروع علم الإدارة. ويمكن التمييز بينهما من حيث وظيفة كلٍّ منهما، على النحو التالي:

١ - الإدارة عملية تهتم بـ:

أ - التخطيط وإعداد الميزانية.

ب - التنظيم والتوجيه.

ج - الإشراف والرقابة.

٢ - القيادة عملية تهتم بـ:

أ - تحديد رؤية العمل.

ب - حشد التابعين نحو هذه الرؤية.

ج - التحفيز وشحذ الهمم.

كما تميز هذه الدراسات بين المديرين والقادة[٢]:

٣ - المديرون:

أ - يركزون على الوضع الحاضر ويعملون على الحفاظ على هذا الوضع القائم.

ب - يعملون على تنفيذ السياسات والإجراءات دون إبداع غالبًا.

ج - يعتمدون على سلطتهم الوظيفية.

---

(١) Afsaneh Nahavandi, OP. Cit, P. 4.

(٢) Afsaneh Nahavandi, OP. Cit, P. 13.

٤ – القادة:

أ – يركزون على محاولات رؤية المستقبل.

ب – يحفزون التغيير ويخلقون ثقافة قائمة على القيم المشتركة.

ج – يعتمدون على قدراتهم الشخصية[١].

وتؤكد هذه الدراسات أن القائد يصلح لأن يكون مديرًا، والعكس ليس صحيحًا[٢].

كما تركز هذه الدراسات التي تميز بين القيادة والإدارة، على التنظيمات الرسمية، من حيث كونها مظهرًا أساسيًا لانقسام السلطة وتباين مستويات المسؤولية، وليس على سمات القائد. وذلك هو المنظور الذي تنهض عليه دراسة القيادة التنظيمية[٣].

٢ – تعريف القيادة السياسية:

نسعى هنا إلى تعريف هذا المفهوم برؤية مقارنة على النحو التالي:

أ – القيادة السياسية في الرؤية الغربية:

١ – تمثل القيادة السياسية أحد أنماط القيادة كظاهرة حركية ترتبط بممارسة السلطة السياسية، **إلا أن هذا لا يمنع ارتباط السياسة بدرجة أو بأخرى بأنماط ظاهرة القيادة؛** القيادة الاجتماعية، والقيادة الفكرية، والقيادة الإدارية. ويمكن أن نشير إلى هذا الارتباط، على النحو التالي:

أ – بالنسبة **للقيادة الاجتماعية**، انطلق الباحثون في تحليل أنماط القيادة السياسية من نتائج الأبحاث التجريبية التي أُجريت من جانب « لوين »، و« ليت »، و« وايت »، وغيرهم على القيادة الاجتماعية في الجماعات الصغيرة لاكتشاف خصائص القيادة وأساليبها في التعامل، وما إذا كانت هذه الخصائص والأساليب تعبر عن نزعة ديمقراطية أو تسلطية. وتمارس القيادات السياسية في الدول النامية عمومًا والدول

---

(١) John P. kotter , A Force For Change : How Leadership Differs From Management, The Free Press, U.S.A, (1990), PP. 4 - 6.

(٢) John P. Kotter, OP. Cit, P. 3.

(٣) فاطمة محمد علي عثمان، القيادة النسائية...، مرجع سابق (ص ٨٣ ، ٨٤).

العربية خصوصًا السلطة السياسية من منطلق أبوي: سلطة الأب على الأبناء.

ب - وبالنسبة للقيادة الفكرية: نجد أن بعض القيادات السياسية تجمع بين سمات القيادة السياسية الحركية وخصائص القيادة الفكرية، وهي القيادات السياسية التي تتحرك في سبيل قيم وأفكار ومُثل عليا.

ج - وأما القيادة الإدارية: فإن بعض القيادات السياسية تندرج في إطار نمط القيادة البيروقراطية، إلا أن القيادة السياسية لها دورها السياسي وعلاقاتها بالسلطة، وتمارس أدوارًا عدة في جميع جوانب المجتمع السياسي، والاقتصادي، والثقافي، والاجتماعي، والتربوي، والديني[1].

٢ - محاولات تعريف القيادة السياسية: تعددت الدراسات المطروحة بشأنها والتي واكبها تعدد في محاولات تعريفها، شأنها شأن محاولات تعريف القيادة؛ ولذا لا يوجد تعريف محدد بشأن القيادة السياسية، ولكن يمكن أن نعرض لمحاولات تعريفها على النحو التالي:

أ - ساق العالمان « إبراهام زالزنك » و« دافيد مومنت » تعريفات أساسية لمفهوم القيادة السياسية؛ منها:

(أ/ ١) تولي المنصب السياسي الأعلى في الدولة.

(أ/ ٢) ممارسة السلطة المفوضة من أعضاء الجماعة.

(أ/ ٣) تفاعل بين نوايا واعية للقيادة مرتبطة بسلوكه القولي والفعلي وبين أشخاص آخرين يتصرفون بالفعل بما يتفق مع هذه النوايا عن رغبة واقتناع.

ب - وأشار العالم « فريد فيدلر » إلى تعريفات أساسية؛ منها:

(ب/ ١) مبادرة السلطة وصنع القرارات.

(ب/ ٢) تحقيق مبادئ وقيم ومثاليات الجماعة السياسية، وهنا يجب على القائد أن يجسد في سلوكه الفعلي هذه المبادئ والمثاليات مما يتيح له مكانة متميزة في قلوب الجماعة ويبرر حقه في القيادة والتوجيه.

---

(١) جلال معوض، مرجع سابق (ص ٢).

(ب/ ٣) القدرة على المبادرة وتسهيل تفاعل أعضاء الجماعة.

(ب/ ٤) قدرة القائد على أن يجعل الآخرين يتبعونه.

ج – وفي سياق هذه التعريفات وغيرها لفيدلر، تتضمن القيادة ثلاثة عناصر؛ هي: القائد والجماعة والفاعلية:

(ج/ ١) أما القائد فهو الذي يوجه الجماعة السياسية إلى تحقيق أهدافها.

(ج/ ٢) والجماعة هي مجموعة بشرية يرتبط أعضاؤها بوحدة المصير، والعلاقات بينهم أساسها التفاعل والاعتماد المتبادل من أجل تحقيق الأهداف المشتركة.

(ج/ ٣) وتعني فاعلية القيادة قدرة القائد على تشجيع الإبداع، وتوجيه تفاعلات أعضاء الجماعة ونشاطاتهم نحو تحقيق الأهداف المشتركة، وتتوقف هذه الفاعلية على مدى ديمقراطية القائد وقدرته على جعل أساليبه ملائمة لخصائص المواقف والمشكلات التي تعانيها الجماعة وقدرته على التحرك في إطار مؤسسات سياسية قوية وفعالة.

د – يقدم د. جلال معوض تعريفًا للقيادة السياسية، بأنها:

براعة وقدرة القائد، بمعاونة النخبة السياسية، في تطويع الموقف لمقتضيات القيم والأهداف العليا التي تسعى إليها الجماعة السياسية.

وبهذا فإن القيادة السياسية عنده ليست ظاهرة فردية ترتبط بشخص القائد، ولكنها في حقيقتها ظاهرة جماعية أساسها التفاعل بين أكثر من عنصر، **القائد والنخبة السياسية والموقف والقيم.** فهذا التعريف يجمع بين القائد كفرد، رأس النظام، ووجوده ضمن نسيج النخبة السياسية الممثلة للبعد الجمعي المؤسسي للقيادة.

[أ] القائد: هو العنصر الأول والأكثر أهمية وخطورة وتأثيرًا في العملية القيادية. هذا ليس لمكانته المتميزة على قمة النظام السياسي فحسب، ولكن أيضًا لتنوع وخطورة الوظائف التي يؤديها في حياة الجماعة السياسية وتطورها.

وحتى ينجح القائد في قيادته وتوجيه الجماعة نحو أهدافها وقيمها، فإنه يجمع بين خصائص وقدرات ذاتية، وبين قدرة على تطويع خصائصه الذاتية وأساليبه في الحركة والتعامل بما يتفق مع خصائص ومقتضيات كل موقف من المواقف التي تواجه الجماعة. ويدرك القائد أيضًا في أداء وظائفه أهمية خلق الترابط بين قراراته

وسياساته وأساليبه، وبين قيم ومثاليات الجماعة؛ بحيث يصير أداة التعبير عن تلك القيم والمثاليات التي تشكل جوهر الضمير والوعي الجماعي. فعملية القيادة أساسها الإقناع لا القهر، وأنها عملية تفاعل ومشاركة.

[ب] النخبة السياسية: هي جماعة محدودة العدد يملك أعضاؤها من الأعوان والأتباع القدرةَ على التأثير السياسي، سواء بمعنى المشاركة بالفعل في صنع السياسات والقرارات، أو بمعنى التأثير على القائد لمنعه من اتخاذ سياسات وقرارات معينة لا تخدم مصالح النخبة أو مصالح الجماعات المرتبطة بها.

ولا تقتصر العضوية في النخبة السياسية على شاغلي المناصب العليا في النظام السياسي، بل تضم أيضًا من عداهم من أفراد يملكون ركائز أخرى - غير المنصب الرسمي - للتأثير السياسي. وليست النخبة السياسية بالضرورة جماعة متجانسة متماسكة مندمجة، بل قد تتصف بالانقسام والتنافس والصراع بين أعضائها خاصة في ظل دور القائد في إذكاء وتعميق هذه الانقسامات والصراعات انطلاقًا من مبدأ « الصراع المتوازن Balanced Conflict » أو بعبارة أخرى « فَرِّق تَسُد » حتى تصير للقائد الكلمة الأولى والأخيرة في العملية السياسية.

[ج] الموقف: تواجه الجماعة السياسية في تطورها وانتقالها من وضع لآخر ومن مرحلة إلى أخرى مواقف ترتبط بها مشكلات تفرز أزمات معينة تعترض طريق الجماعة في سعيها نحو تحقيق أهدافها. وهنا تأتي وظيفة أو دور القائد بمساندة النخبة السياسية في وضع حلول لهذه المشكلات والأزمات. ونظرًا لأن لكل موقف خصائصه، يفرض ذلك على القائد، وبمساندة النخبة، براعة التحرك بأساليب معينة تتفق مع مقتضيات مواجهة كل موقف. ويظل المحكُّ الأساسي لنجاح المواجهة يرتبط من ناحية بدور القائد في خلق التفاعل والمشاركة، ويرتبط من ناحية أخرى بقدرة القائد على التعبير عن قيم ومثاليات الجماعة.

[د] القيم: لا تنفصل عن ثقافة وحضارة وتراث المجتمع. وهذا المضمون الثقافي والحضاري والتراثي للقيم هو المنطلق الحقيقي لأية مواجهة ناجحة لمشكلات المجتمع. وبذلك يمكن القول بأن قدرة القيادة على فهم واحترام القيم عند تقييم

المواقف وتحديد وترتيب الأهداف واختيار الوسائل واتخاذ القرارات - مصدرٌ مهمٌّ لشرعيتها. كما يرتبط ذلك بثقة القائد في الذات القومية التي تتحدد وتنبع من هذه القيم الثقافية التاريخية[١].

ب - تعريف القيادة السياسية في الرؤية الإسلامية:

كثيرًا ما يأتي تعبير القيادة السياسية في الدراسات الإسلامية متصلًا أو مترادفًا مع مفاهيم من قبيل: الإمامة أو الخلافة والملك والسلطان والإمارة أو إمارة المؤمنين، وكلها في واقع الحال كانت تطلق على من يتولى ولاية المسلمين ولاية العامة[٢]، وإن كان مفهوم الإمامة أو الخلافة هو الأكثر شيوعًا.

لذا فإننا نتناول مفهوم القيادة في الرؤية الإسلامية عبر المفهوم الأكثر شيوعًا وهو الإمامة أو الخلافة:

١ - أهمية الإمامة:

تنبع أهمية القيادة في الرؤية الإسلامية من مدخل وجوب ما لا يتم الواجب إلا به. يقول ابن تيمية: « إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس »[٣]، حتى قال النبي ﷺ:« **لا يحل لثلاثة أن يكونوا بفلاة من الأرض إلا أمّروا عليهم أحدهم** »[٤].

وأكد الماوردي على أهمية الولاة لحفظ هذا الاجتماع بقوله: « لولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجًا مضاعين »[٥].

---

(١) جلال معوض، مرجع سابق (ص ٧، ٨).

(٢) ممدوح مصطفى إسماعيل، القيادة والتنمية السياسية: قراءة أولية في المفهوم الإسلامي، في: صلاح سالم زرنوقة (محرر): تجدد القيادة والتنمية في الوطن العربي، القاهرة: مركز بحوث ودراسات الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٤م)، (ص ٥١).

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية، القاهرة: دار الزهور، د.ت، (ص ٨٨).

(٤) أحمد بن حنبل أبو عبد اللّـه الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصر: مؤسسة قرطبة، د. ت، (٢/ ١٧٦)، (ح ٦٦٤٧).

(٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات المدنية (ص ٢).

=

ومن قبلهما قال الأفوه الأودي - وهو شاعر جاهلي - مؤكدًا أهمية القيادة العالمة:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة[1] لهم ولا سـراة إذا جُهَّالُهـم سـادوا

وبذلك نجد أن رسول اللَّه ﷺ يعبر عن أبسط صور الاجتماع وهو ثلاثة بما ينبغي لهم من أن يؤمروا عليهم أحدهم للقيادة، وبذلك فإن التأمير أولى في الاجتماع الأكبر وسائر أنواع الاجتماع. كما نجد في استعمال لفظ « فليؤمِّروا » و« أمِّروا » أهمية أن يختار الثلاثة من بينهم أحدهم ليقودهم دون تحديد لكيفية هذا الاختيار، وهو ما يؤكد أن القيادة لا تفرض نفسها بل (أهل الاجتماع) هم الذين يختارونه وفقًا للأسلوب أو الآلية التي يرونها.

ويأخذ البعض على ابن تيمية والماوردي أنهما ركزا على أهمية الإمارة حتى لو كانت مستبدة، استنادًا على مقولات وردت بكتبهما تُقْرأ خارج سياقها. فعلى سبيل المثال يختزل البعض كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية في عبارات؛ مثل: « السلطان ظل اللَّه في الأرض » ويقال: « ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان »[2]، واستدلال البعض بها على تأييد ابن تيمية لاستبداد الحاكم والطاعة العمياء له، غير صحيح في ضوء الاعتبارين التاليين:

أ - إنه أشار إلى هذه المقولات في سياق تأكيده على أهمية الإمارة؛ إذ لا يتم سائر ما أوجبه اللَّه ﷻ من الجهاد، والعدل، وإقامة الحدود، ونصر المظلوم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا بالقوة والإمارة، وليبين كيف أدرك الناس قديمًا أهمية الإمارة حتى إنهم قالوا مثل هذه العبارات، فأسبغوا عليه من القداسة كما للإله، وإنهم فضَّلوا الإمام الجائر - وإن كان أمده طويلًا - عن ليلة بلا سلطان. وقوله « التجربة تبين ذلك » ليس تأييدًا للجور والديكتاتورية وإنما رفض للفوضى والغوغائية والتي قد تأتي بجور أعلى من جور الحاكم كما بينته التجربة.

= www.al-mostafa.com..

(١) سراة كل شيء: أعلاه.

(٢) ابن تيمية، مرجع سابق (ص ٨٨).

ب - ركز ابن تيمية على العدل، ولو أقر جور الحاكم لأقر طاعته، وإنما نجده على النقيض من ذلك أكد على السياسة العادلة، وأن الخروج عنها هو خروج عن طاعة اللّه ﷻ، ورسوله ﷺ، بما يعطي الحق للرعية في عدم طاعته في حالة تغير حالته عن عدله، والخروج عليه.

٢ - ماهية الإمامة كمرادف للقيادة:

* **تعريف الإمامة:** ذكر الماوردي أن الإمامة: « موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع »[١]. وبالنظر إلى هذا التعريف والذي دارت حوله - بدرجة أو بأخرى - مختلف التعريفات الأخرى، يمكن رصد ثلاثة ملامح أساسية للإمامة أو القيادة في الإسلام، وذلك على النحو التالي:

أ - نيابة عن النبوة: يعد الأئمة خلفاء للرسول ﷺ في أمته والقائمين على أمورها من بعده لإقامة الدين وسياسة أمور الناس وفقًا لمقتضاه، وهذا هو مذهب جمهور العلماء. إلا أن كونهم - أي الأئمة - خلفاء للرسول لا يسبغ عليهم أيَّ نوع من القداسة أو العصمة، ولا يجعلهم فوق المساءلة والمراجعة. وإنما سند استحقاقهم لولاية التصرف العام على المسلمين هو نيابتهم عن صاحب الشرع - الرسول الكريم - في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وبالتالي فإن ولايتهم فيما خالفوا فيه هديه ﷺ منعدمة.

ب - تشمل إقامة الدين وتدبير أمور المسلمين وفقًا لأحكامه: فالقائد في الرؤية الإسلامية يرعى بنظره الدنيا والدين فهو يسوس الدنيا على مقتضى الشرع، وهو ما وضحه الإمام الجويني في كتابه (غياث الأمم في التياث الظلم). وهذا المعنى هو ما ذهب إليه ابن خلدون في بيان الإمامة والملك؛ حيث ميز بين ثلاثة أنواع للملك؛ وهي: الملك الطبيعي: حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي: حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافي هو: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها

---

(١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، مرجع سابق (ص ٢).

بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[١].

ج - **القيادة ولاية عامة**: ينسحب حكم القيادة في الإسلام على الكافة، فلا يخرج عن ولايتها أحد ولا يشذ عنها شأن من الشؤون العامة. وهذه السمة تبرز وحدة الأمة وتجعل القيادة تجسيدًا عمليًّا لهذه الوحدة، وإن كان ذلك لا يمنع من أن يكون لأمراء الأقاليم حرية واسعة في النظر واتخاذ القرارات بتفويض من القائد الذي يتولى بنفسه، ومن خلال من حوله من أهل الحل والعقد، رسم السياسات العامة للأمة في حربها وسلمها ومصالحها العامة، فتترسخ بذلك وحدة الأمة[٢].

٣ - الإمامة ليست مستبدة:

القيادة في الرؤية الإسلامية المستقاة من مصادرها الأساسية - وكما بلورها كبار مفكري الفكر السياسي الإسلامي - تؤكد أن **الإمامة أو الخلافة في دورها القيادي ليست مطلقة أو مستبدة، بل على النقيض، وذلك لعدة أوجه:**

أ - الحكم الذي يدين المسلمون لقائده هو ما كان على مقتضى الشرع، وبه يكون له شرعيته، والخروج عنه يفقد القائد شرعيته.

ب - **هناك شروط ينبغي توفرها في أهل الإمامة** (أهل الاختيار) الذين يتم اختيار الإمام من بينهم. وبالرغم من اختلاف علماء المسلمين بشأنها إلا أن هناك شروطًا عامة مشتركة؛ كالعلم - لأنه المسؤول الأول عن إنفاذ شرع اللَّه[٣] وهو يقضي باجتهاده فيما يطرأ من أمور لم يعالجها القرآن والسنة بتفصيل - والورع والعدل. وفي حالة خروج الإمام عن هذه الشروط يخرج من عقد الإمامة، بل إذا رجع لحالته التي تم اختياره عليها قد يحتاج لعقد جديد ليستمر في الإمامة.

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، خليل شحادة (تحقيق)، القاهرة: دار الفكر (٢٠٠٤م)، (ص ١٨٩).

(٢) ممدوح مصطفى إسماعيل، القيادة والتنمية السياسية قراءة أولية ...، مرجع سابق.

(٣) أماني عبد الرحمن صالح، أزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية: دراسة تحليلية لركائز وآليات الشرعية في نظام الخلافة، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩٨م)، (ص ٤٢٢).

ج - أهل الحلِّ والعقد هم مجموعة من أهل كل فنٍّ وعلم[1]، وهم عند ابن تيمية - كما أشار إليهم القرآن بـ « أولي الأمر » في قول اللَّه تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩] - يشملون « الأمراء نواب ذي السلطان، والقضاة، وأمراء الأجناد، وولاة الأموال، والكتَّاب، والسعاة على الخراج والصدقات »؛ وبذلك وسع من نطاقهم ليشملوا كل من يلي أمرًا من أمور المسلمين، وبالتالي انتقل من مفهوم « الصفوة »: وضع القرار على مستوى الدولة ككل، إلى التسلسل في الولاية، وفي العصر الحديث رأى الإمام (محمد عبده) أن أولي الأمر وأهل الحل والعقد هم: الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر وجب أن يُطاعوا بشرط أن يكونوا مسلمين ﴿ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾، وألا يخالفوا أمر اللَّه ولا سنة رسوله ﷺ التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في مجتمعهم، وأن يكون ما يتفقون عليه هو من المصالح العامة[2].

ولأهل الحل والعقد دورٌ مهمٌّ في بيعة الإمام واختياره وعند اتخاذ القرار، فليس للإمام وحده الأخذ برأيه دون الرجوع إليهم والأخذ بالشورى. ولأهل الحل والعقد شروط تضمن للأمة أن يتوصلوا إلى مَن يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، ومن شروط أهل الاختيار: العدالة الجامعة لشروطها، والعلم، وكذلك الرأي والحكمة المؤديان لمعرفة من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف، وبتدبير أمور البلاد والرعية بما فيه الصلاح والإصلاح، بعيدًا عن الأهواء والمصالح الشخصية.

د - للإمام حق الطاعة والنصرة وعليه واجبات ومسؤولية؛ فالحكم أمانة ومسؤولية جسيمة تقع على عاتقه أمام اللَّه ﷻ في المقام الأول، ومسؤولية أمام رعيته في المقام الثاني، وفي حالة تقصيره في واجباته فإنه مسؤول عنهم أمام اللَّه ﷻ يوم الحساب، فيحاسبه ويعاقبه على تضييعه للأمانة أو يثيبه إذا ما عدل وحفظ الأمانة. وعلى ممثلي

---

(١) حامد عبد الماجد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية (١٩٩٣م)، (ص ١٢٢).

(٢) هبة رؤوف عزت، الشورى.. فطرة وسنة ونظام:

httP.//www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/mafaheem-12.asP.

الأمة مساءلته وتقديم النصح وقول كلمة الحق له؛ ومن أبرز واجباته: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وحماية البيضة، وإقامة الحدود بما يصون محارم اللَّه عن الانتهاك، وحفظ حقوق العباد عن إتلاف واستهلاك[1]، والحفاظ على بيت مال المسلمين والقصد في النفقات، وعدله معهم وبينهم بكف يد الظالم عن المظلوم، والمساواة بينهم دون تمييز لأغراض دنيوية أو مصالح شخصية أو غير ذلك، كما نتحدث عنه تفصيلًا في الإصلاح السياسي والنموذج العمري.

٣ - المفاهيم المرتبطة بمفهوم القيادة السياسية:

أورد الفارابي أن هناك ألقابًا مختلفة أطلقت على الحاكم (القائد)؛ فمنها: **الفيلسوف**: حيث يتميز عن غيره بما يمتلكه من فضائل، **والملك**: يدل على السلطة والاقتدار، **والإمام**:في لغة العرب يدل على من يؤتم به ويتقبل وما يلزمه لذلك من شروط وخصال.

والقاسم المشترك بين هذه الألقاب جميعًا هو أن كلًّا منها يتطلب توفر الفضائل النظرية والعملية في الحاكم، وأن تكون لديه القدرة على إيجاد هذه الفضائل في الأمم والمدن بالقدر الممكن؛ أي أن كلًّا من هذه الألقاب يتضمن معنى الفضيلة العظمى والقوة العظمى[2].

ومفهوم القيادة السياسية من قبيل مفاهيم المنظومة التي تستدعي مفاهيم أخرى بينها نوع من التمايز والتراتب والترابط معها. ومن أهم المفاهيم وثيقة الصلة بمفهوم القيادة السياسية التي سنسلط الضوء عليها: **الملك، الإمامة أوالخلافة، السلطان، الزعيم، الراعي، الرئيس**، على النحو التالي:

أ - المُلك:

مفهوم محايد يتوقف نوعه على ناظمه، فإن كان الشرع فهو محمود، وإن كان الهوى فهو مذموم.

ولقد ارتبط مفهوم المُلك في الرؤية الإسلامية بمعانٍ إيجابية وسلبية، ففي

---

(١) المرجع السابق (ص ٨٦).

(٢) مصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي: دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية، المنصورة: مكتبة الجلاء الجديدة، (١٩٨٩م)، (ص ٧٤).

القرآن الكريم تتكرر لفظة الملك كإشارة للملك الإلهي لمالك السماوات والأرض بعدله ورحمته وحكمته، ومن هنا فهو محاطٌ بمعنى إيجابي محاط بالقداسة، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌۢ ﴾ [المائدة: ١٢٠]، ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴾ [المؤمنون: ١١٦].

وارتبط المفهوم كذلك بمعانٍ إيجابية للأفراد الذين وعوا أن مُلكهم في ظل مُلك اللَّه وليس خارجًا عنه، أي إن الملك البشري مرتبطٌ بما سَنَّه مالك الملك من قوانين حاكمة عادلة رحيمة بين الأفراد حكامًا ومحكومين. ومن ذلك ما قاله سيدنا يوسف عليه السلام في دعائه ليعكس هذه الحقيقة الإيجابية المقيدة للملوك: ﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [يوسف: ١٠١].

وفي السيرة النبوية الشريفة نصح رسول اللَّه ﷺ المسلمين عندما اشتد أذى المشركين لهم بترك مكة والهجرة إلى الحبشة؛ لأن بها ملكًا عادلًا - النجاشي - لا يُظلَم عنده أحد.

هذا، بينما نجد للفظة الملك معاني سلبية في مواطن أخرى في القرآن الكريم ارتبطت بالطغاة الذين نظروا إلى ملكهم في الأرض بأنه ملكٌ متفردٌ ليس فوقه مالك الملك ينظم ويحكم ويمنع طغيان الملوك.

فقد استخدم فرعون كلمة مُلك كتعبيرٍ طاغٍ لحقه في الملك المستبد وليس فوقه من يسأله ويحاسبه، فلم يعتبر أن له إلهًا ملك السماوات والأرض سيسأله عما استرعاه، فنادى في قومه قائلًا: ﴿يَٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الزخرف: ٥١]، كما لم يكن حق مساءلته ونصحه من أيِّ فردٍ من رعيته، وكان يجد في نفسه الرشاد وحسب، دون شورى لأحد ودون أن يسأله أحد.

وفي موضع آخر من القرآن نجد المَلك الذي يأخذ كل سفينة غصبًا: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ [الكهف: ٧٩]، وتقول ملكة سبأ: ﴿ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [النمل: ٣٤].

وجاء استعمال لفظة ملك عند الإسرائيليين في إطارهم القبلي، عندما لم يرض الإسرائيليون عن إدارة صمويل جاءوا إليه وقالوا: « اجعل لنا ملكًا يحكمنا مثل كل الشعوب »، ولم يرض صمويل « وأبلغ صمويل كل كلمات اللّه للناس الذين طلبوا منه ملكًا »، وحذرهم مما ينبغي أن يتوقعوه من الملك؛ حلقة من الضرائب المتصاعدة والتجنيد الإجباري والمصادرة والسخرة والعبودية: « سوف تجأرون بالشكوى في ذلك اليوم من جراء مَلِككم الذي اخترتموه ولن يسمع اللّه قولكم آنذاك »، ومع ذلك أصر الإسرائيليون على طلبهم، وكان عليهم أن يتحملوا العاقبة التي لفت الأنبياء أنظارهم إليها[1].

وفي القرون الإسلامية الأولى وفي التراث الإسلامي قيل: إن المُلك أنواع: ملك هوى لا رسوخ له، وملك حزم تقوم به الأمور، ولا يسلم من الطعن والسخط، وملك دين يقيم الدين، بحيث يكون الدين هو الذي يعطي الناس ما لهم، ويؤخذ به منهم ما عليهم، وبه يستقيم الأمر، ويتحقق الرضا. وقال الإمام الرازي: إن سياسة الملوك مقيدة من جهتين: إيجاب اللّه عليه رعاية حال الرعية كراعٍ مسؤول، وإمكان إخراج الرعية نفسها عن أن يكونوا رعية له، باختيار أنفسهم، فضلًا عن أنه لا يجب على الرعية خدمة الملك؛ لأنها ليست مملوكة له، فهم ملوك مجازيون[2].

ولكن كثر ذكر النظام المَلكي كنقيض للخلافة، فبينما كانت الخلافة تمثل الحكومة الإسلامية في ظل شريعة اللّـه، استُخدِمت الملوكية للتعبير عن المُلك الوراثي العضوض أو الحكم الاستبدادي الفردي المفتقر إلى تلك الأسس الدينية والشرعية. ويحدثنا (الطبري) عن حديث جرى بين الخليفة عمر بن الخطاب وأول مسلم فارسي، أي « سلمان » أن عمر قال له: أملك أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهمًا أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة فبكى عمر[3].

---

(١) برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، إبراهيم شتا (مترجم)، قبرص: دار قرطبة (١٩٩٣م)، (ص ٨٦).

(٢) السيد محمد السيد عمر، الدور السياسي للصفوة...، مرجع سابق (ص ١٠٧).

(٣) المرجع السابق (ص ٨٨).

وبذلك نجد أن استعمال لفظة المُلك بمدلولاته الإيجابية حين ينضبط بالشرع، يتفق وما تعنيه القيادة من عدل وشورى، كما شاورت ملكة سبأ، وحين تكون به سمات قيادية فيأخذ الملك قيادته من قدرته على التأثير وليس باستبداده وسطوته. ولا يتفق الملك بمدلوله السلبي الحاكم المتحكم دون ضوابط مع القيادة؛ فالأول يستبد ويطغى، والثاني يشارك ويؤثر فيوجه.

ب - الإمامة أو الخلافة:

يتم التعبير عن القيادة السياسية في الرؤية الإسلامية بالإمامة والخلافة، وهو ما تحدثنا عنه. ويمكن - إجمالًا - القول بأن الكثير من سمات وخصائص القيادة السياسية من المنظور الغربي ينبغي توفرها كذلك في الرؤية الإسلامية للقيادة من حيث شرعية تأثيرها، وقيامها بالمشاركة، وأن تحمل سمات تؤهلها للقيادة. غير أن القيادة في الرؤية الإسلامية قائمة لحراسة الدين وسياسة الدنيا على مقتضى الشرع، أو بصيغة أخرى: إقامة الدين وحمل الكافة على مقتضى الشرع في مختلف مناحي الحياة، فمحور الدور السياسي، هو إقامة الخلافة بمعنى قيام الأمة بوضع شريعتها موضع التنفيذ، وإعطاء القدوة الحسنة بإقامة جماعة مسلمة ممتثلة لأوامر اللَّه ونواهيه، راقية بالأخذ بالأسباب في مدارج المعرفة والعمران، بحيث تكون حجة على الناس[١]، وبذلك يتبين أنه ليس للخليفة أي صفة مقدسة بدعوى أنه الحاكم بأمر اللَّه[٢]، أو أنه مفروض عليهم بشخصه.

فقد حذر الرسول ﷺ بشكلٍ صارم من إمامة رجل لقوم هم لإمامته كارهون؛ لأن الثقة والتراضي أدعى للتفاهم وللإخلاص والتناصح، وهذا المبدأ واجب بدءًا بإمامة الصلاة ومن باب أَوْلَى في الولايات العامة[٣]. والقول بغير ذلك إنما هو توظيف للدين لخدمة أغراض السياسة فهو منفذ لشرع اللَّه، وسند سلطته السياسية مرجعه إلى الأمة، فهي التي تختاره وهي التي تحاسبه وتراقبه، بل تعزله إذا لم يقم بحقِّ خلافته[٤].

---

(١) السيد محمد السيد عمر، الدور السياسي للصفوة...، مرجع سابق (ص ١١٠).

(٢) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٨٣م)، (ص ٨٨).

(٣) السيد محمد السيد عمر، الدور السياسي للصفوة...، مرجع سابق (ص ١١٠).

(٤) يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق (٢٠٠٧م)، (ص ٦٢).

ج - السلطان:

السلطان في العربية اسم فاعل مجرد يعني السلطة والحكم، وكان يستخدم في الأصل كمعنى مجرد ولم يكن قط دلالة على شخصٍ ما.

ويقال إن لقب سلطان منح للمرة الأولى للخليفة هارون الرشيد ووزيره. واستخدمه العباسيون والفاطميون، وفي القرن العاشر أصبح لقبًا عامًّا مميزًا، بالرغم من أنه ظل يستخدم بشكل غير رسمي للحكام والعواهل المستقلين؛ لتمييزهم عن أولئك الذين ظلوا تابعين فعليًّا لسلطة القوة المركزية، وقد صار لقبًا رسميًّا بدايةً من القرن الحادي عشر عندما استخدمته الأسرة الحاكمة التركية المعروفة باسم السلاجقة العظام لقبًا رسميًّا لهم[١]. **وبذلك نجد أن السلطان يحمل أحد معاني القيادة، وهو أن يكون له السلطة التي تخوله إدارة شؤون الحكم والمجتمع، مع أهمية عدم إساءة استعمالها، إلا أنه ليس بالضرورة أن يكون السلطان قائدًا بما تعنيه القيادة من معاني التفاعلية والمؤسسية، وبما تعنيه من سمات القدرة على التأثير على الآخرين.**

د - الزعيم:

استُخدم مفهوم الزعيم عادة للدلالة على القادة غير المرضي عنهم إلا أنه في الاستخدام العام في العربية الحديثة، فإنه مصطلح يدل على قائد سياسي جماهيري يرادف الدوتشي[٢]، كما انتشرت هذه الدلالة بالتعبير عن الزعيم الكاريزمي الذي يملك شخصية غير عادية وقدرة فائقة على اكتساب تأييد وإعجاب أعضاء المجتمع[٣]. وفي المعنى المعاصر اكتسب الزعيم معنى القائد Leader، خاصة مع الصفات التي أضفيت عليه بقصد تصحيح ما يكون قد تبقى من إيحاءات سلبية للقب الزعيم ومن ذلك « الزعيم الأمين » الذي أطلق على المصري القومي مصطفى كامل[٤].

وبذلك نجد أن الزعيم قريبٌ في دلالته المعاصرة مما نعنيه بالقيادة، خاصة في المعنى الحديث والمعاصر لها، بما يعكس علاقة أساسها الحب والإعجاب بين القائد وأعضاء

---

(١) برنارد لويس، مرجع سابق (ص ٨٣).

(٢) المرجع السابق (ص ٩٤).

(٣) جلال معوض، مرجع سابق (ص ٣١).

(٤) برنارد لويس، مرجع سابق (ص ٩٥).

المجتمع. ويختلف الزعيم عن القيادة عندما يطغى الحب والإعجاب على العلاقة بين القيادة وأعضاء المجتمع، فتصير الزعامة قيادة فردية وتفقد أهم سمات القيادة التفاعلية التبادلية التكاملية بين أعضائها.

هـ - الراعي:

قبل الحديث عن التمايز أو الترابط بين مفهومي القيادة والراعي، ينبغي أن نشير إلى حقيقة مفادها أن مفهوم الراعي قد يُستعمل استعمالًا إيجابيًّا وقد يستعمل استعمالًا سلبيًّا، وهو الشائع؛ إذ نجد أن مفهوم الراعي كما عرفه الشرق القديم الفرعوني والبابلي والعبراني ثم الفارسي، وما كرسته الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية - يقوم على المماثلة بين الإله والراعي: بين راعي الكون وراعي « قطيع » من البشر، بما يعنيه ذلك من ربط بين الإلهي والبشري، وما يحمله ذلك من وجوب الطاعة على الرعية باسم الإله، ويعطي الحكام الحق المطلق باسم تمثيل الإله[1]، وهو ما أُطلِق عليه في الاصطلاح السياسي الحديث بالحكم الإلهي « الثيوقراطي »[2].

وقد وجه الأفغاني نقدًا جذريًّا لمقومات هذه النظرية وأكد على أن طاعة الحاكم مشروطة، وهذا المضمون الموروث بشأن الراعي يختلف عن المضمون الإسلامي الذي يقرره الحديث النبوي[3]: « **ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راعٍ على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته** »[4]. الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما اؤتمن على حفظه، فهو مطلوبٌ بالعدل فيه والقيام بمصالحه، والرعية كل من شمله حفظ الراعي ونظره، فنجد الراعي مسؤولًا، فهو ليس مطلوبًا لذاته وإنما أقيم لحفظ ما استرعي، ولأن المالك الشارع استرعاه

---

(١) محمد عابد الجابري، الراعي والرعية... والشورى! ٢٢/ ١١/ ٢٠٠٧م:
httP.//www.al- majalla.com/listray.asP?newsID=1543.

(٢) بسام عطية، الفكر السياسي عند ابن تيمية، الأردن: دار الياقوت (٢٠٠١ م)، (ص ٣٩٠).

(٣) محمد عابد الجابري، الراعي والرعية... والشورى! مرجع سابق.

(٤) محمد بن إسماعيل أبو عبد اللّه البخاري الجعفي، مرجع سابق (٢/ ٩٠٢)، (ح ٢٤١٩).

فينبغي ألَّا يتصرف إلا بما أذن الشارع فيه، وهذه المسؤولية ليست لـ « الإمام على الناس » فحسب أو أنها تعني امتيازًا له، بل هي موزعة على جميع أفراد المجتمع كلٌّ حسب وظيفته، ولا يلزم من الاتصاف بكونه راعيًا ألَّا يكون مرعيًّا باعتبار آخر، كلٌّ مسؤول عما كُلِّف برعايته وحفظه، ومرعيًّا في الدائرة الأوسع منه، فالزوجة راعية في بيتها ومرعية من زوجها، ورب الأسرة راعٍ ومرعيًّا من جانب الراعي فهو من رعية الخليفة، إلى غير ذلك، فكل نسق اجتماعي مرعيٌّ من النسق الاجتماعي الأوسع منه الذي يكون المرعي تحت ولايته. وبذلك فإن الراعي كما نفهمه من الحديث النبوي هو مسؤول مسؤولية متبادلة مشتركة مع الرعية؛ فهي بذلك تكليف وليست تشريفًا لكل أفراد المجتمع، تفرض عليهم مساءلته عن قيامه بواجباته وأدائه مسؤولياته على حقها، ومن ثم فهي تنفي فكرة الطاعة العمياء له وتؤكد على كونها طاعة مشروطة.

كما أنه ليس هناك مجال في الرؤية الإسلامية للربط بين « الراعي » و« اللَّه ﷻ »؛ إذ إن اللَّه ﷻ في الإسلام هو رب العالمين وليس راعيًا لشعب مختار، فلفظ الراعي لا يقال في حق اللَّه ﷻ.

وبذلك فإن مفهوم الراعي في الموروث القديم لا يتفق ومفهوم القيادة التي تأخذ في الاعتبار الدوافع والرغبات والمشاركة للجماعة، بينما ترتبط في هذا القيادة مع الراعي - كما ينبغي أن يُفهم في الرؤية الإسلامية - بما يحمله من تأكيد على المشاركة والمسؤولية المتبادلة.

و - الرئيس:

ترجع لفظة الرئيس إلى ما قبل الإسلام، وتعد من المصطلحات التي تعبر عن شيخ القبيلة بالرغم من أنه كان أقل شيوعًا من مصطلحات أخرى؛ كالسيد والشيخ، كما أنه استخدم في عصر الخلافة كلقبٍ مُنح لرؤساء الخدمات والأقسام الإدارية أو الجماعات غير المسلمة. وفي الاستعمال المعاصر « الرئيس » هو ترجمة معتادة لكلمة President لتشير إلى الحاكم[1].

---

(١) برنارد لويس، مرجع سابق (ص ٩٣).

تمثل السلطة القاسم المشترك بين القائد والرئيس، إلا أن هناك تمايزًا لا يمكن تجاهله يبرز في كيفية ممارسة كليهما للسلطة وفي التعبير عنها في التعامل مع الآخرين المحيطين بكليهما؛ فنجد أنه ينبغي وجود علاقات تفاعلية بين القائد والجماعة، ويأخذ في الاعتبار، دوافعهم ويعتمد في تعامله معهم بالأساس على الحوار والإقناع؛ ولذلك فهو غالبًا ما يستخدم سلطة غير رسمية، أي قدرته على التأثير على الآخرين، إلى جانب سلطته الرسمية، بموجب منصبه، بينما الرئيس عادة ما يفتقد هذه السلطة غير الرسمية فيتعامل بشكلٍ جامد، ويفتقد المرونة، ولا يرتبط بالآخرين سوى بموجب سلطة منصبه الرسمي.

وبذلك نجد أن الرئيس يعتمد على سلطة الأمر والنهي، والعمل على فرض الجزاءات وتوقيعها، مع تجاهل دوافع وأهداف الآخرين، في حين أن القائد لا يعتمد بالأساس على السلطة الجزائية بموجب منصبه الرسمي، بل يُنظر إليها كأحد أدواته، ويعتبر اكتساب ثقة الآخرين بطريق الإقناع أداته الأولى مستغلًّا في ذلك ما يتمتع به من قدرات وخصائص ذاتية ونفسية وسلوكية، فالآخرون تابعون له بالاحترام والتقدير، وبينهم علاقات غير رسمية تهدف في النهاية إلى تشجيع الآخرين وتحفيزهم في سبيل إنجاز الأهداف المرجوة على أفضل نحو، بينما الآخرون بالنسبة للرئيس هم المرؤوسون بما تعكسه هذه الكلمة من علاقة الأمر المنطلقة من سلطته القمعية(١).

وبذلك فإن أهم ما يميز القيادة هو تمتع القائد بصفات وقدرات ذاتية وقدرة على التفاعل مع الجماعة وقيمها ومواقفها بما يزيد من فاعلية الجماعة، وهذا يميزه عن الرئيس في إطار ممارسته للسلطة بشكل مختلف؛ ولذلك فإن كلَّ قائد رئيس، ولكن ليس كلُّ رئيس قائدًا(٢).

ويجدر بنا أن نشير إلى أن التمييز بين القيادة والرئيس على هذا النحو هو أقرب إلى التمييز بينهما داخل المنظمات والإدارات، إلا أن هذا التمييز ينعكس كذلك عند

---

(١) ناهد عز الدين، مرجع سابق (ص ٣٨٥، ٣٨٦).

(٢) جلال عبد اللّه معوض، مرجع سابق (ص ٤).

التطبيق على رئيس النظام السياسي؛ إذ قد يكون ذا فاعلية وقدرة على التفاعل مع الجماهير وقيمها ومواقفها، ومن ثم يكون قائدًا سياسيًّا، أو رئيسًا لا ينظر إلى موقف الجماهير وقيمها والتفاعل معها ومن ثم لا يرقى لكونه قائدًا.

٤ - أنماط القيادة السياسية:

تختلف الدراسات المعنية بتصنيف القيادة السياسية فيما بينها باختلاف الأسس والمعايير التي تستند إليها، فعلى سبيل المثال لا الحصر، هناك تصنيفات مستندة إلى تحليل الخصائص النفسية والسلوكية للقيادة في تفاعلها مع الموقف والجماعة، بينما تستند أخرى إلى تحليل مصادر شرعية سلطة القيادة، ويمكن الإشارة لبعضها على النحو التالي:

أ - معيار الهيمنة على العملية السياسية:

يمكن التمييز وفق هذا المعيار بين أنماط للقيادة من مدخل مدى تسلطها من عدمه:

١ - ميز « روجر بيلرز » بين أنماط قيادية ثلاثة؛ هي:

أ - القيادة الأوتقراطية: القائد هو الذي يصنع بمفرده كافة السياسات ويحدد الوسائل ويهيمن على العملية السياسية بما لا يسمح بأية مشاركة حقيقية للآخرين. وقد توجد مشاركة شكلية لإضفاء طابع من الشرعية على احتكار السلطة.

ب - القيادة الديمقراطية: يفسح القائد المجال لمشاركة الجماهير ويرحب باقتراح الحلول والبدائل ويملك القدرة على التفاعل مع الجماهير والاستجابة لمطالبها.

ج - القيادة غير المتدخِّلة « دعه يعمل » Laissez faire: القائد لا يشارك في صنع السياسات الاقتصادية ويقدم فقط ما يُطلب منه من معلومات، وبذلك هو قيادة سياسية تتدخل بالحد الأدنى، بالرغم من أنه في ظلها يتمتع أعضاء المجتمع بقدر كبير من حرية الحركة[١].

---

(١) المرجع السابق (ص ٢١، ٢٢).

٢ - يقترب تصنيف د. أحمد ماهر من هذا التصنيف؛ إذ يميز بين:

أ - **القيادة التسلطية**: قائد يصنع السياسات بمفرده.

ب - **والقيادة الاستشارية الديمقراطية**: الذي يشجع المشاركة.

ج - **والقيادة الفوضوية**: القائد الفاشل الذي لا يتدخل في تحديد أهداف الجماعة ووسائل تحقيقها، وهذا القائد بمجرد توليه السلطة تأخذ أوضاع المجتمع في التدهور، ويواجه خليفته صعوبة ضخمة في معالجة أخطائه[1].

ب - من حيث تأثير الخصائص النفسية والسلوكية للقيادة على تفاعل القيادة مع الموقف والجماعة والقيم، يمكن وفق هذا المحدد رصد النوعيات التالية عن القيادة:

لدينا تصنيف « جيمس بيرنز »، وقد وصف القيادة بأنها « **قيادة تحويلية** »: تعمل على توجيه القوى والطاقات في اتجاه تحقيق قيم وغايات المجتمع بما يتطلبه ذلك من إحداث تغييرات متنوعة في أبنية المجتمع، فيميز بين:

١ - **القائد المصلح**: يتصف بالبراعة في تقييم المواقف، والقدرة على الإقناع والاستعداد للتكيف مع الميول والمصالح، وانتهاج التدرج في عملية التغيير، وهو على استعداد للنضال وإنكار الذات والتضحية في سبيل المثاليات.

٢ - **القائد المفكر**: يسعى لنقل الأفكار والمثاليات والقيم التي يؤمن بها إلى أرض الواقع، وعادة ما يتصف بالتفاؤل والإيمان بقدرة الجماهير على الحركة الإيجابية متى أتيحت لها ظروف ملائمة.

٣ - **القائد الثوري**: هو في العادة صاحب رسالة، أي مبشر بقيمٍ عليا وبمجتمعٍ جديد، ويتصف بالقدرة والاستعداد للتضحية في سبيل تحقيق الغايات.

٤ - **القائد البطل**: شرعية هذا القائد مستمدة من إيمان الجماهير به؛ لما يملكه من شخصية قوية، وخصائص غير عادية، وقدرة على إدارة الأزمات.

٥ - **القائد الأيديولوجي**: قائد ينطلق من أيديولوجية سياسية تحدد للمجتمع المثالية

---

(١) المرجع السابق (ص ٢١، ٢٢).

العليا التي يجب السعي إليها، ومسالك الاقتراب من تلك المثالية أو القيمة العليا، وهو يقود تنظيمًا أو حزبًا سياسيًّا يصير أداته الأساسية في تحقيق تلك المثالية[1].

ج - من حيث مصادر الشرعية وأنماط القيادة السياسية:

ميز « فيبر » بين **ثلاثة أنماط** مثالية للسلطة؛ هي:

١ - **نمط السلطة التقليدية**: تستند إلى الاعتقاد بقدسية الأعراف والتقاليد وشرعية هيمنة القائد وتميز مكانته في ظل تلك الأعراف، وتكون للقائد سلطة شخصية مطلقة تصل إلى حدِّ الاستبداد، وتكون له الطاعة والولاء من أعضاء المجتمع، ويتضمن هذا النمط ثلاثة أنماط فرعية:

أ - **النمط الأبوي** Patriarchal: يسود في المجتمعات التقليدية البدائية؛ حيث يصير أساس تعامل القائد مع أعضاء المجتمع هو المنطق الأبوي في التعامل مع الأبناء؛ أي السلطة المطلقة، وحق الأمر، والتوجيه من جانب الأب، والطاعة العمياء من جانب الأبناء (الشعب). والعلاقة بين القائد الأبوي والمجتمع علاقة شخصية مباشرة؛ حيث لا توجد في هذه المجتمعات أية أجهزة بيروقراطية أو تنفيذية، وبذلك ترتبط شرعية هذا القائد بالإيمان بهذه العلاقة الأبوية.

ب - **النمط الرعوي القبلي العشائري** Patrimonial: يظهر مع تطور بناء بيروقراطي تنتشر فروعه في كافة أرجاء المجتمع، وتصير وظائف القائد أكثر تطورًا وتعقيدًا. وتضعف نسبيًّا العلاقات الشخصية الأسرية وتصير علاقة القائد بأعضاء المجتمع شبيهة بسلطة شيخ القبيلة أو رب العشيرة، وتنساب علاقة القائد بالمحكومين عبر شبكة ضخمة من البيروقراطية، وهم في حقيقتهم أتباع يدينون للقائد بالولاء والخضوع، وبحكم إدارته للثروة المالية فهو يعتمد في تدعيم سلطته على أسلوب توزيع الغنائم على الموالين.

ج - **النمط الإقطاعي** Feudal: هو النمط التقليدي الذي انتشر في القارة الأوروبية في العصور الوسطى.

٢ - **نمط السلطة الكاريزمية**: ترتبط هذه السلطة بزعيم بطل مُهاب ملهم تاريخي،

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٦).

صاحب رسالة، له خصائص غير عادية يعتبرها أعضاء مجتمعه خارقة للطبيعة وتتجاوز قدرات وخصائص البشر، وتعبر عن مباركة وتأييد قوى عليا « إلهية » للقائد « مبعوث العناية الإلهية ».

وبذلك يصير أساس شرعية سلطة هذا القائد هو اعتقاد الجماهير وإيمانها، وكذلك القائد نفسه بتمتعه بهذه الخصال والفضائل والصفات.

وتصير الطاعة مرتبطة بثقة الجماهير في قائدها، وإيمانها بتميزه وقوته وبطولته وزعامته. وبذلك ترتبط السلطة ارتباطًا وثيقًا بشخص القائد الذي يتصرف وكأنه وحده القادر على تقرير مصير مجتمعه وتجسيد أهدافه، ولا يتقيد بأية قواعد أو ضوابط، وهذا ليس بشرط، سواء أكانت قانونية تشريعية حديثة أم عرفية تقليدية متوارثة.

٣ - **نمط السلطة القانونية العقلانية**: يرتبط هذا النمط بالدول القومية الغربية الحديثة؛ حيث تتم ممارسة السلطة في ظل نظام قانوني يحدد اختصاصات القائد وقواعد تنظيم علاقته بالمواطنين، وحقوق وواجبات المواطنين، والذين لا تربطهم بالقائد علاقة شخصية أساسها الولاء لشخصه، وإنما أساس طاعتهم لقراراته هو صدور هذه القرارات في الإطار القانوني المحدد، وبموجب الاختصاصات المحددة قانونًا، وبذلك يكون مصدر شرعيته هو التزامه بهذا الإطار القانوني[1].

د - نمط « المستبد العادل »:

هو ترجمة للمستبد المستنير الذي جاء مع مفكري أوروبا في القرن الثامن عشر، وطرح في بلدان شرق أوروبا التي كانت متخلفة قياسًا بغرب أوروبا، إلى أن قال بعض المفكرين العثمانيين بفكرة « المستبد العادل »[2]. ورسمها كذلك جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا. وتتلخص فكرة المستبد العادل لديهم في شخص ينضبط سلوكه وتتسع دائرة الشورى والتنشئة السياسية لديه، ولكنه يتسم بالحزم في تنفيذ تلك السياسة وفي حمل أمته عليها. ويستدعي الحديث عن الإصلاح دور العلماء والمثقفين والكتاب في الإصلاح الديني والثقافي والاجتماعي

---

(١) المرجع السابق (ص ٣٧).

(٢) علي أومليل، العالم العربي وتحديات الإصلاح، شؤون الأوسط، ربيع (٢٠٠٥م)، (ص ١٥٦).

ودور الجمعيات والمؤسسات والتربية والتعليم، وهي مهمة صعبة وشاقة وطويلة الأمد، يساعد للوصول إليها وجود حاكم قوي عادل صالح يضع من السياسات ما يخرج بها من الاستبداد إلى الحياة والحرية المؤسسية(١).

فالاستبداد في رأي محمد عبده نوعان: « استبداد مطلق » ويعني: تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإدارة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما، أما الثاني: فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه وهو « الاستبداد المقيد » فيعني استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الإمكان، وبذلك فإنه بموافقته للشرع يحقق العدل، وبتطبيق العدل يستمد شرعية استبداده باعتباره يقويه لتطبيق العدل، وبذلك كان المستبد العادل.

ودور المستبد العادل وظيفي مؤقت خلال مرحلة معينة وصولًا إلى الإصلاح والنهضة بهدف تسريع عملية الإصلاح؛ ذلك أنه في سياق المجتمعات التي لم تبلغ بعد درجة من العلم والتطور الثقافي والاقتصادي والسياسي ما يؤهلها للحفاظ على مصالحها وانتزاع حقوقها - فلا مانع من التسليم بوجود « القائد الراعي للإصلاح المستبد العادل » الذي يسوق الناس إلى النهضة والعلياء سوقًا، لكونه يحكم أمة خاملة ورعية جاهلة فيحملها بالقهر والإلزام على ما يُطلب ويرام(٢).

وقد وضعنا فكرة « المستبد العادل » كتصنيف وفقًا لمصادر الشرعية؛ إذ نجد أنها تستمد شرعية الاستبداد « كنمط للقيادة » لتطبيق « العدل ». وهذه الفكرة محل جدل واسع بين العلماء والمثقفين، فهي وإن قدمت فرصة سائغة للحكام للاستبداد، فقد وجدت من يؤيدها ومن يرفضها بين العلماء والمثقفين، ويمكن القول أنهم ينقسمون بين ثلاث فئات:

١ - مؤيدون لفكرة المستبد العادل على أساس كونها وظيفة مؤقتة خلال مرحلة معينة

---

(١) محمد أبو مازن، ضد الاستبداد ولكن...:

httP.// www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm?id=37&9/7/2006.

(٢) محمد عابد الجابري، الديمقراطية أم المداهمة الأمنية، ٢٤/ ١/ ٢٠٠٨م:

http.//www.saudiinfocus.com/ar/forum/showthread.PhP?P=59192.

وصولًا إلى متطلب النهوض، واعتبارها الحل الأمثل في سياق عدم الأهلية الاجتماعية والثقافية للمجتمعات للوصول إلى النهوض والخلاص من طبائع الاستبداد[١].

٢ - مؤيدون لفكرة المستبد العادل استنادًا إلى الفرق بين مفهوم الاستبداد في المرجعية التراثية ومفهومه في اصطلاحنا اليوم المستقى من المرجعية الأوروبية؛ إذ لم يكن لكلمة الاستبداد في المرجعية العربية القديمة ذلك المضمون السلبي لها اليوم وإنما الاستبداد كان يعني « الحزم وعدم التردد في اتخاذ القرار وتنفيذه »[٢]، ومن هنا جاءت تلك العبارة الشهيرة: « إنما العاجز من لا يستبد »، هذا هو معنى الاستبداد في المرجعية التراثية والعربية، خصوصًا عندما يقرن بالعدل؛ إذ يفقد العدل مضمونه مع العجز عن تطبيقه. أما الاستبداد بدون عدل فكان له اسم آخر في المرجعية التراثية والعربية وهو « الطغيان ».

٣ - هناك من يرفض هذه الفكرة تمامًا ويعتبرها فكرة لا معنى لها؛ لأن العدالة لا تجتمع مع الاستبداد تحت سقف واحد؛ فأحدهما يلغي الثاني، ولا سبيل للتعايش بين الاثنين[٣]. فالاستبداد يؤدي بطبيعة الحال إلى الحكم المطلق، وهذا يؤدي إلى الفساد وقرينه بما ينسف أية عدالة أو حرية أو نزاهة.

ونخلص مما سبق، إلى مراعاة الطابع التكاملي لنظريات السمات، والموقف، والنظرية التفاعلية في تحديد إطار تحليل النموذج القيادي العمري كحالة تطبيقية، إلى جانب السعي إلى فحص نمط قيادة الخليفة عمر بن عبد العزيز في ضوء مجمل الأنماط سالفة الذكر.

ثالثًا: محاولة الدراسة تعريف القيادة السياسية:

بعد الاستفادة مما طُرح في الدراسات السابقة لظاهرة القيادة السياسية، يمكن أن تعرفها الدراسة في ضوء الرؤية الإسلامية بصفة خاصة، بأنها:

---

(١) المرجع السابق.

(٢) محمد عابد الجابري، المستبد العادل بديلًا للديمقراطية!:

httP.//www.aljabriabed.net/maj18_almustabidd.htm.

(٣) كاظم الحسن، خرافة المستبد العادل:

httP.//www.alsabaah.com/PaPer.PhP?source=akbar.

إدراك القائد لما هو قائم ولما ينبغي القيام به من وظائف وأدوار في سياق التفاعل مع البيئة المحيطة به ومع أدوار الفاعلين الآخرين من أجل تحقيق أهداف وغايات الجماعة.

وبهذا فإن مفهوم القيادة السياسية يشتمل على خمسة عناصر؛ هي: **القائد - الجماعة - الوظائف والأدوار - التفاعل - الأهداف والغايات، على التفصيل الموجز التالي:**

١ - القائد:

هو الذي يوجه الجماعة نحو تحقيق أهدافها ويجسد في سلوكه الفعلي إيمانه بقيم ومبادئ ومثاليات الجماعة مما يتيح له مكانة متميزة، ويبرر حقه في القيادة والتوجيه. والقيادة السياسية وفق الرؤية الإسلامية تقتضي معرفة القائد بالنموذج المعرفي الإسلامي المستمد من الوحي، وأحكامه، ومقتضياته، وما يفرضه من مبادئ يتم ترجمتها عبر الممارسة والحركة لتنظيم العلاقة بين القيادة والجماعة، أو بين الحاكم والمحكومين. ولكي ينجح في ذلك يجب أن يجمع بين خصائص وقدرات ذاتية، وبين القدرة على تطويع خصائصه الذاتية وأساليبه في الحركة بما يتفق وسياق البيئة المحيطة به وما ينبغي القيام به لتحقيق الأهداف المرجوة.

وإدراك القائد للسياق البيئي المحيط وللأهداف المرجوة يؤثر على رؤيته أو تصوره وفلسفته نحو سبل تحقيق هذه الأهداف وأولوياتها.

٢ - الجماعة:

هي المجموعة البشرية المنتمية إلى كيان سياسي واحد، والتي يرتبط أعضاؤها بوحدة المصير، وتجمع بينهم في إطار هذا الكيان مجموعة من العلاقات والأدوار والتفاعلات المتبادلة والمكمِّلة لبعضها البعض للوصول إلى الأهداف المشتركة.

٣ - الأدوار والوظائف:

أ - وظائف القيادة السياسية:

رغم أن تلك الوظائف تختلف من موقف إلى آخر، فإنه يمكن تحديد أبرز وظائف القيادة السياسية، على النحو التالي:

١ - أداة للتغيير الاجتماعي بمعناه الواسع وما يرتبط به من تحديد لأهداف المجتمع وصنع القرارات وحسن اختيار الأعوان في سبيل تحقيقه.

٢ - أداة للتخطيط؛ أي ترتيب الأولويات وتقدير الموقف وعناصر القوة والضعف في المجتمع وتحديد الوسائل الملائمة للتحرك، مع أخذ رد فعل الجماهير إزاء الخطط والسياسات وما سوف تؤدي إليه من توقعات ومطالب جديدة في الاعتبار، والاهتمام بخلق التفاعل مع الجماهير لضمان مشاركتها والتزامها بمساندة هذه الخطط والسياسات وتنفيذها.

٣ - أداة للتحكيم والتوفيق بين الفئات المختلفة وتسوية ما قد ينشأ بينها من خلافات وصراعات.

٤ - نموذج للمثالية الاجتماعية، وهذا يرتبط بعنصر القيم، فالقيادة يجب أن تمثل بالنسبة للمجتمع نموذجًا وقدوةً سلوكية؛ بحيث تعبر في سلوكها الخاص والعام عن المثاليات والقيم والمبادئ الأخلاقية التي يتبناها المجتمع.

٥ - أداة لإنماء شعور الانتماء لدى أفراد المجتمع لأهداف الجماعة وقيمها وخلق الشعور بالثقة والاطمئنان والكرامة ليتغلب على عوائق تحقيق الأهداف واستقرار الجماعة.

ب - وظائف الدولة:

تشمل وظائف القيادة وظائف الدولة، بما أن الأولى هي الجسد للثانية في أرض الواقع.

ميز علماء السياسة بين وظائف الدولة، ونرصد ثلاثة اجتهادات في هذا الصدد، على النحو التالي: وظائف الدولة عند (بارسونز)، وظائف الدولة عند (حامد ربيع)، وظائف النظام السياسي عند (ألموند وباول)، على التفصيل التالي:

١ - افترض بارسونز والمدرسة التي تأتم برأيه أن على كل نظام اجتماعي أن يقوم بأربع وظائف أساسية حتى يضمن لذاته البقاء، وأن إخفاقه في القيام بهذه الوظائف الأربعة يعني إما انهياره أو الثورة التي تفضي إلى تغيير الأساليب التي يلجأ إليها في القيام بهذه الوظائف؛ وهي:

أ - **وظيفة التكيف Adaptation**: ففي أي نظام اجتماعي هناك مكون غير إنساني يرتبط بموارد النظام، وهي المرتبطة بدورها بسطح الأرض وما تحويه من مقومات إنتاج وغيرها من موارد على الدولة أن تستغلها. ولو كتب له أن يستمر، فإن على أي نظام اجتماعي أن يكيف نفسه مع بيئته غير الإنسانية التي هي بالنسبة له معطى. ومن تفاعله مع واقعه يفترض نظريًّا أن ينجح في تحقيق تراكم يجنح إلى استغلاله في تحقيق أهداف محددة. وهذه العملية من وجهة نظر (إيستون) هي ما تسمى بـ « التخصيص السلطوي للقيم » والتي تتم من خلال عمليات ثلاث؛ هي:

(أ/ ١) **إنتاج القيم أو عمليات الإنتاج** Processes of Production.

(أ/ ٢) **تخصيص القيم والموارد** Resources and Values Allocation.

(أ/ ٣) **إدارة القيم والموارد** Resources and Values Management.

بمعنى أن الدولة تسعى في كل مرحلة من مراحل تطورها لأن توسع من مفهوم وظائفها أو تضيق منه ليتناسب مع طبيعة المرحلة التي تمر بها، وهو ما نتحدث عنه من أهمية الأخذ في الاعتبار السياق المحيط وتأثيره على دور القيادة، على نحو ما يبين في المبحث الثاني من هذا الفصل.

وجديرٌ بالإشارة أيضًا أن العمليات الثلاث التي تحتوي عليها وظيفة تكيف النظام الاجتماعي تشير إلى عمليات تخصيص الموارد وإدارتها على نحو كفء ثم توزيع عوائدها وأعبائها على نحو عادل.

ب - **تحقيق الأهداف Goal Attainment**: يفترض الإطار النظري الذي قدمه Parsons & Smelser أن لكلٍّ مجتمعٍ عددًا من الأهداف ينظر إليها على أنها ذات أولوية بصفة عامة حتى لو كانت مستقلة عن هدف كل فرد على حدة. على أنها ليست ذات طبيعة منتهية يمكن تحقيقها والانتهاء منها بحثًا عن غيرها، وإنما هي مجموعة من العلاقات المرغوب فيها والتي ترتبط بالبيئة الداخلية والخارجية بشقيها المادي والمعنوي، وبالتالي يتطلب تحقيقها عددًا من النشاطات المستمرة، cluster of on-going activities، التي تتغير من مرحلة إلى أخرى تبعًا لتغير الأهداف أو معطيات البيئة بشقيها المادي والإنساني.

ج - **الحفاظ على النظام Pattern Maintenance**: ميز(بارسونز) بين النظام الاجتماعي والنظام الثقافي - أي منظومة القيم - فالنظام الاجتماعي يعمل في إطار بيئة مادية عليه أن يتكيف معها، ويعمل في إطار بيئة قيمية عليه أن يتوافق معها، فالقيم تعتبر من عناصر البيئة التي تحدد أهداف النظام، بل تحدد الوسائل المختلفة التي يستخدمها وكفاءة استخدامها كذلك.

د - **التكامل Integration**: في أي نظام اجتماعي، هناك تمايز وظيفي بين الأدوار المختلفة التي يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون ولكنها متكاملة. وبالتالي فإن واحدة من الوظائف المختلفة التي يجب على النظام أن يقوم بها، هي وظيفة التنسيق والتوفيق بين الوحدات المستقلة داخل النظام الاجتماعي[1].

٢ - قدم العلَّامة حامد ربيع رؤية مشابهة لرؤية بارسونز تقوم على المهام التي ينبغي على الدولة أن تقوم بها؛ مشيرًا إلى أربع وظائف للدولة هي: الوظيفة العقدية، والوظيفة التطويرية، والوظيفة التوزيعية، والوظيفة الجزائية، وهذه الوظائف بعضها أصيل والآخر تابع. **الأولى**: تدور حول مبادئ وقيم سياسية، **والثانية**: تصير أدوات لحماية تلك المبادئ والقيمة السياسية، وهذه الوظائف الأربع يندرج تحتها العديد من الوظائف الأخرى الفرعية، فالوظيفة العقدية تنبع منها الوظيفة الثقافية وكذلك الوظيفة الاتصالية، والوظيفة الجزائية تنبع منها الوظيفة التشريعية. كما أن جميع هذه الوظائف تتحدد نجاحًا وإخفاقًا بعديد من العوامل من بينها خصائص الأيديولوجية المسيطرة على المجتمع السياسي، والخلفية الاجتماعية المرتبطة بالركيزة التي تتحرك في داخلها الدولة، ويمكن الإشارة إلى هذه الوظائف الأربعة الرئيسة، ببعض التفصيل فيما يلي:

أ - **الوظيفة العقدية**: ترتبط بحماية قيم ومبادئ النظام السياسي، فكل جماعة تملك قيمًا معينة تسعى وتحرص على الدفاع عنها.

ب - **الوظيفة التطويرية**: المقصود بها أن يسعى النظام السياسي لأن يجعل نظامه

---

(١) معتز باللّـه عبد الفتاح، وظيفة الدولة الاقتصادية بين الانحسار والازدهار: مقاربة نظرية، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩١م)، (ص ١٣، ١٤).

القانوني وإطاره التشريعي في تطور دائم ليتجنب التوتر المحتمل نتيجة التغيرات التي يفرضها عنصر الزمن.

ج - **الوظيفة التوزيعية**: أي لا تقف الدولة مكتوفة الأيدي أمام مظاهر الظلم الاجتماعي التي تترتب على سوء توزيع الدخل والملكية.

د - **الوظيفة الجزائية**: تتضمن تصدي الدولة لكلِّ مظاهر الإخلال بالوظائف السابقة، وهو ما يعني أهمية تخويل القيادة بالسلطات التي تمكنها من القيام بهذه الوظائف الأربعة. والوظيفة الجزائية منها على وجه الخصوص مع أهمية عدم إساءة استعمالها للسلطة[١]. ومن ثم فهي وظيفة تابعة تضمن حماية وضمان مثاليات وقيم المجتمع بالعدالة، الوظيفة التوزيعية، والتوازن، الوظيفة التطويرية، والمثالية السياسية، الوظيفة العقدية.

وتتضح فائدة التحليل السابق في التأكيد على أهمية المثاليات أو القيم السياسية في توجيه الدولة لوظائفها، فالوظيفة العقدية هي المفهوم العام المجرد المتسع الذي يضم ويحتضن كل نظام القيم، ثم تعلي قيمتين؛ هما: العدالة كمحور للوجود الفردي، والتوازن كمنطلق للوجود الجماعي[٢]، كما تؤكد على أن قضية توزيع القيم المادية، فضلًا عن المعنوية، على نحو عادل يعد من صميم وظائف الدولة[٣].

٣ - **كما تحدث ألموند وباول عن ثلاثة جوانب وظيفية للنظم السياسية**:

أ - **قدرات النظام** أو ما يتعلق بسلوك وأداء النظام داخل البيئة والتي تم تصنيفها تصنيفًا خماسيًّا، على النحو التالي:

(أ/ ١) **القدرة الاستخراجية** Extractive Capability: تشير إلى قدرة النظام السياسي على استخراج الموارد المادية والبشرية.

(أ/ ٢) **القدرة التنظيمية** Regulative Capability: تشير إلى قدرة النظام على ضبط سلوك وعلاقات الأفراد.

---

(١) حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، د. ت (ص ٢١١).
(٢) المرجع السابق (ص ٢١٥).
(٣) معتز باللّـه عبد الفتاح، وظيفة الدولة الاقتصادية...، مرجع سابق (ص ٧).

(أ/ ٣) القدرة التوزيعية Distributive Capability: أي القدرة على توزيع الموارد المجتمعية على الأفراد والجماعات والأقاليم بشكل يضمن تحقيق نوع من العدل الاجتماعي.

(أ/ ٤) القدرة الرمزية Symbolic Capability: بشكل يضمن له الحصول على تأييد المواطنين عبر الخطب والأحاديث والتصريحات.

(أ/ ٥) القدرة الاستجابية Responsive Capability: تشير إلى مدى كون المخرجات (السياسات والقرارات) انعكاسًا للمطالب، وهي بعبارة أخرى تعكس مدى كون الأنشطة الاستخراجية والتوزيعية والتنظيمية استجابةً لمطالب أفراد المجتمع.

ب - وظائف التحويل Conversion Functions: تشمل عمليات التعبير عن المصالح وتجميعها وصنع القاعدة وتطبيقها والتقاضي بموجبها والاتصال.

ج - وظائف استمرار وتكيف النظام Adaptation Functions : تشمل التنشئة السياسية والتجنيد السياسي[1].

ج - وظائف الدولة في المنظور الإسلامي:

ركزت معظم الكتابات التراثية على وظائف الدولة باعتبارها « واجبات الإمام واختصاصاته » بالأساس[2]. وترتبط الوظائف بمقاصد الشارع، كما ترتبط في الرؤية العامة بالأهداف والغايات الكلية الأساسية التي يُسعى إليها وتُرتجى منفكة عن شروط الزمان والمكان.

وتشكل المقاصد وعاء الوظائف والأدوار؛ إذ لا بد من القيام على حفظها لقيام مصالح الدين والدنيا؛ ومن ثم لا يمكن التفريط فيها أو الغفلة عنها، مما يعني أن حفظ المقاصد سُنة لازمة لممارسة الوظائف والأدوار بما يحقق الأهداف والغايات في إطارها، وبالطبع منها دور القيادة السياسية بوجه عام، ودورها في الإصلاح السياسي بوجه خاص، وذلك انطلاقًا من كونها تعين على المحافظة على الضروريات

(١) كمال المنوفي، أصول النظم....، مرجع سابق (ص ١٠٨، ١٠٩).

(٢) حامد عبد الماجد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية (١٩٩٣م)، (ص ٨١).

والحاجيات والتحسينيات من أجل مصلحة الإنسان في كل زمان ومكان وفي كل المجالات التي تتعلق بإقامة كيانه واستمراره وعمارته واستخلافه[١]؛ فالمصلحة هي القاسم المشترك الذي تلتقي عنده مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وهي رباط فكرة المقاصد على أن ترد « المصلحة » إلى ما يحقق ويحفظ « المقاصد » وبذلك تجمع جميع المتنازعين حول المصلحة وماهيتها إلى أصل واحد هو « المقاصد ». وقد تبلور حفظ هذه المقاصد في منظومة خماسية متكاملة؛ هي:

(حفظ الدين - حفظ النفس - حفظ النسل - حفظ العقل - حفظ المال).

وهذه المنظومة الخماسية تُراعى في حق الغير كما تراعى في حق النفس، وتراعى على المستوى الفردي من دون إهمال للدائرة الاجتماعية والمجتمعية والجماعية. والأصل في هذه المنظومة الخماسية أنها غير متعارضة أو متناقضة، غير أنه إذا حدث مثل هذا التعارض فإنها ترتب وفق أولوياتها، الدين ثم النفس ثم النسل ثم العقل ثم المال، هذا باعتبار أن حفظ الدين يشمل كل أنواع الحفظ ومجالاته المختلفة، وأن تبادل الأدوار لا ينفي تساندها وتكاملها في تحقيق مقصود الحفظ المرتبط بقواعد تأسيسية يتم على أساسها تحرك المقاصد وفق أولويات المجالات، كما أن الحفاظ على تلك الأربعة (النفس - النسل - العقل - المال) هو كيان الحفاظ على الدين بمعنى إعمال قواعده والالتزام بأحكامه فيها[٢].

وبذلك فإنه في إطار ارتباط المقاصد على هذا النحو بالوظائف في الرؤية الإسلامية، فإن الوظيفة العقدية تعمل على حماية قيم ومبادئ النظام السياسي إلى جانب قيامها بوظائفها الأساسية الأخرى من توزيعية، وجزائية، وتطويرية، وتفرض على الدولة الإسلامية - ومن ثم القائد السياسي على رأسها - أن تكون لهذه الوظائف

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي ، في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (إشراف)، دورة التثقيف الحضاري من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري، ٤ - ٧ سبتمبر (٢٠٠٥م)، القاهرة: برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٥ م)، (ص ١٧٦).

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: المفردات والمنظومة، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٩م)، (ع٩٠)، (ص ٤٠).

سماتها الخاصة بها والمنطلقة من الإقرار بالقيمة الحاكمة في الرؤية الإسلامية « التوحيد » وما تمليه من تحقيق للعبادة بمفهومها الشامل والمتكامل، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وأن هذه العبادة ليست فقط المحصورة في ممارسة الشعائر، مع أهميتها، ولكن تمتد لتشتمل على كل ما في حياة الإنسان من علم وعمل وعلاقات وتفاعلات مع الفرد وربه، ومع الفرد ونفسه، ومع الفرد والآخرين.

وهذا ما يوجهنا إليه اللَّه ﷻ في آيات كتابه الكريم، بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، وليس كما يفهمه البعض بقصر العبادة ووجود الإنسان على ممارسة الشعائر الدينية، بل هناك هذه العلاقات والتفاعلات، فمباشرة هذه الشعائر إنما هي لتزكية الفرد، وإصلاحه مع نفسه، ومع ربه، ومع الآخرين. والمسجد ليس فقط لممارسة الشعائر بل هو منارة للإصلاح والعمران، ونجد أن إعمار المسجد هو عمل وبغية الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فنجد قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ وَفِى ٱلنَّارِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿١٧﴾ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾ ۞ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ [التوبة: ١٧ - ٢٠]، بل يمكن القول إن في هذه الآية الكريمة فتحًا للأفق؛ إذ يمكن القول إن عمارة المسجد الحرام، كمكان، وهو أقدس مكان على وجه الأرض، أقل ثوابًا ولا يستوي ولا يفوز القائمون عليه كمن يعمر المسجد بوجه عام - الأرض - ويجاهد فيه بما يحقق الإصلاح للإنسانية التي جُعلت لها الأرض مسجدًا وطهورًا، إعمالًا بهدي محمد ﷺ، ومن ثم إعمار الأرض هو بغية هذا الفرد المكلف والمستخلف.

وذلك يعني التزام القيادة بهذا المنهج كأساس للعمل والممارسة في المجالين الداخلي والخارجي، وأن تقام كافة المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية والاقتصادية وغيرها ملتزمة بقيم التوحيد ومن ثم العبادة والاستخلاف وبما يحقق ذلك ويحافظ عليه، بما يجعل قيام الدولة بوجه عام وعلى رأسها القيادة

السياسية بوظائفها حركة لممارسة هذه القيم وتطبيقها، وتحقيقًا لمقاصد الشريعة وانضباطًا بحدودها.

وعلى ذلك، فإن القائد السياسي - إلى جانب قيامه بالاختصاصات المتعلقة بإقامة العدل بين الناس، والأمن، والدفاع عن الحدود، والشؤون المالية، وتعيين الولاة والعمال، وشؤون الأفراد، وهي اختصاصات ذات طبيعة مرنة متطورة تبعًا لتطور وتغير الظروف - فإن عليه حماية العقيدة الإسلامية، وهو لا يفرضها على أحد وإنما يحافظ عليها من المرتدين وأعداء الدين، وعليه الجهاد كأداة للدفاع عن الدعوة، وتيسير أداء مناسك الحج، والحفاظ على أداء الزكاة وما يضمن توزيعها على من يستحقون، والتحقق من رؤية الهلال حتى يتمكن المسلمون من الصيام، وإقامة المساجد وكفالة وجود أئمة بها لقيام الصلاة[1].

ونجد أن وظائف القيادة السياسية هذه مستمدة من النموذج المعرفي الإسلامي المستمد من الوحي، أي مرتبطة بالعقيدة الإسلامية وقيمها وما يحقق مقاصدها، فهي وظائف لازمة على القيادة السياسية القيام بها إلى جانب الوظائف الأخرى، وفق الرؤية الإسلامية. وبالقيام على هذه الوظائف يتحقق الإصلاح السياسي المرجو بما يحقق الأهداف والغايات المرجوة، وذلك في إطار ما تتميز به القيادة السياسية بأنها القيادة التي تتبلور وظائفها حول كل ما يرتبط بالدور السياسي، أو بمعنى آخر بكل الأدوار التي تتعلق بما ينظم العلاقة بينها وبين المحكومين عبر القيام على الأمر بما يصلحه في إطار تفاعل القيادة مع أدوار الفواعل الأخرى في العملية السياسية، وهذا ينقلنا للحديث عن العنصر الرابع للقيادة السياسية، وهو التفاعل.

٤ - التفاعل:

تنظر الدراسة إلى هذا العنصر باعتباره العامل المحفز والضروري للوصول إلى ما هو مرجو. فهو يعبر عن تأثير السياق بما فيه من أفراد وقيم على القيادة، على عدة مستويات:

(١) حامد عبد الماجد قويسي، دور السلطة السياسية في تشكيل الرأي العام، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩٦م)، (ص ٩٦).

أ – المستوى الأول:

التفاعل بين القائد ومَنْ يساندونه (أعوانه/ النخبة السياسية): توجد اختلافات عديدة بين مفكري النخبة السياسية وخاصة بصدد تحديد الأسس والركائز التي تستند إليها جماعة معينة كي تصير نخبة سياسية، القدرات التنظيمية: موسكا – ميتشلز – ميلز، والسمات النفسية والسلوكية: باريتو، السيطرة الاقتصادية: برنهام، **إلا أنهم يؤكدون جميعًا أنه:** في أي مجتمع – وبصرف النظر عن شكل نظامه السياسي – توجد نخبة سياسية حاكمة محدودة العدد تؤثر سياسيًا وتملك إمكانات متنوعة للتأثير في صنع القرارات، ولا تقتصر العضوية في هذه النخبة على شاغلي المناصب الرسمية العليا أو أعوان القيادة فحسب ولكنها تتضمن أيضًا ما عداهم من أفراد يملكون القدرة على التأثير السياسي نظرًا لما يتمتعون به من قدرات اجتماعية واقتصادية، أو قدرة على التأثير على الرأي العام. وبذلك فإن النخبة السياسية بما تتضمنه من أتباع وأعوان كقوة مساندة للقائد أو بأيٍّ شكلٍ آخر تؤثر في العملية السياسية بالتفاعل بين أفرادها، وتؤثر طبيعة تكوين هذه النخبة وتماسكها على هذا التفاعل ونجاحه(١).

وربما يسعى القائد إلى استمرار هذه النخبة قوية ويعمل على تقويمها وتماسكها من أجل أن تساهم مساهمة فعالة في المشاركة في صنع القرارات، وأن تنظر لدورها كدور مكمل لدوره لا لاغٍ له، تسعى للتأثير في العملية السياسية من أجل الصالح العام وصلاح المجتمع، وهذا على عكس القائد الذي يجعل دور هذه النخبة شكليًّا، بل قد يلغي دورها حتى تصير له الكلمة الأولى والأخيرة في العملية السياسية وتصير النخبة السياسية مجرد ظل له(٢)، من أجل كسب مصالح سياسية خاصة لأعضائها، كما قد يسعى القائد إلى تعميق الانقسامات والصراعات التي قد تنشأ بين فئاتها أو بين أعضاء كل فئة انطلاقًا من مبدأ « الصراع المتوازن(٣) Balanced Conflict »

---

(١) جلال معوض، مرجع سابق (ص ٦).

(٢) Fuad L. Khuri (ed.), Leadership and Development in Arab Society, (Beriut: American University,1981),P.23

(٣) جلال معوض، مرجع سابق (ص ١١).

وذلك لمنعها من اكتساب قوة سياسية مستقلة عن شخصية القائد، وبذلك تصير له الكلمة الأولى والأخيرة في العملية السياسية؛ ولذا قد يكون بعض أفراد الأحزاب السياسية أو بعض أفراد النخبة الفكرية، هم أفراد في النخبة السياسية المساندة والمعاونة للقائد.

ب - المستوى الثاني:

التفاعل بين القائد والنخبة الثقافية والفكرية والعلماء في سبيل الوصول للأهداف المرجوة بالتعبير عما يتفق والقيم والمثاليات والمبادئ التي تعبر عن ثقافة المجتمع وهويته، وتحافظ على عدم فساد المجتمع أو الكيان السياسي، والذي يساعد كذلك في مواجهة العديد من المواقف، وللعالِم على وجه الخصوص أو النخبة الثقافية الفكرية دور مهم وفاعل ومؤثر في الرؤية الإسلامية لنصح القيادة السياسية وتوجيهها.

ج - المستوى الثالث:

التفاعل بين القائد والأحزاب السياسية - تنظيمات تسعى أفرادها للوصول إلى السلطة - وجماعات الضغط، والتي - خلافًا للأحزاب السياسية - لا تسعى للوصول إلى السلطة، ولكنها تتدخل في السياسة دفاعًا عن أفكارها ومصالحها الخاصة، ومؤسسات المجتمع المدني التي أضحت تلعب دور المكمل لدور الدولة خاصة على المستوى الاجتماعي، بقيامها بأدوار مكملة لدور القيادة في سبيل تحقيق الأهداف والغايات المرجوة والحفاظ على قيم الجماعة، ووسائل الإعلام وغيرها من وسائل الاتصال الجماهيري، والتي قد تشكل أداة حقيقية فاعلة لتشكيل الرأي العام وحفزه على المشاركة الفاعلة في العملية السياسية، أو على العكس قد تشكل أداة لتزييف الوعي الجماهيري بما هو قائم وبما ينبغي القيام به.

د - المستوى الرابع:

التفاعل بين القائد وتصوره أو فلسفته نحو تحقيق الأهداف المرجوة، وبين قراراته وسياساته وأساليبه في التعامل من ناحية، وبين الأهداف القومية والقيم الحضارية والتراثية للمجتمع من ناحية أخرى، بحيث يصير القائد الحقيقي والفعال هو من يُعبر بصدقٍ عن تلك القيم التي يشكل الانتماء إليها محور الضمير التاريخي والوعي الجماعي.

وبذلك يمكن القول: إنه في الرؤية الإسلامية بصفة خاصة على القيادة التعبير - في الممارسة الفعلية وليست شعارات لتبرير سياساتهم - عن قيم ومبادئ الإسلام وعدم الانفصال عن التراث العربي الإسلامي خاصة ما تبلور بصفة خاصة في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين[1]، والتي تعبر عن تطبيق واضح ومعياري لقيم الإسلام من شورى، وعدل، ومساواة، وأخذ الأموال من الأغنياء لترد إلى الفقراء، وحماية لحقوق اللّه ولحقوق الإنسان مسلم وغير مسلم... إلى غير ذلك، بما يمكننا من بناء نماذج صالحة لمواجهة المشكلات وممارسة السياسات والقيام بأدوار للإصلاح.

هـ - المستوى الخامس:

التفاعل بين القائد وبين البيئة الداخلية والإقليمية والدولية وما تحتويه من مسهلات أو معوقات أمام تحقيق الأهداف العليا المرجوة.

٥ - الأهداف والغايات:

هي أهداف وغايات مادية: من قبيل تنمية سياسية واقتصادية واجتماعية، وأهداف وغايات قيمية: من قبيل حفاظ على القيم والمبادئ التي تؤمن بها الجماعة والتي تسعى في إطارها ولأجلها.

ويتبلور دور القائد والفاعلين ووظائفهم وأدوارهم في السعي لتحقيق وتنمية هذه الأهداف في إطار علاقات القيادة التفاعلية مع الجماعة وشريعتها الإسلامية.

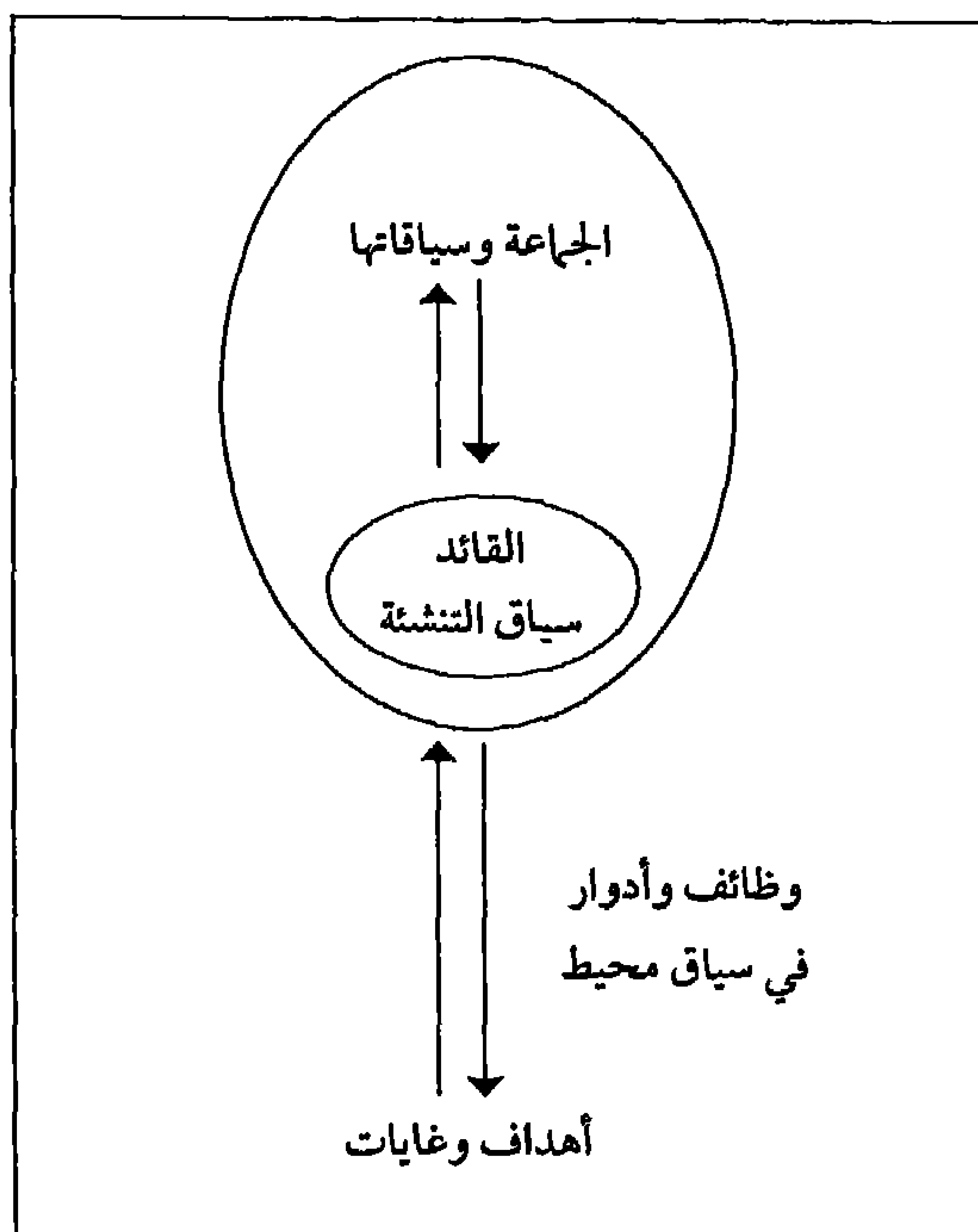
وتختلف هذه الأهداف بشقيها المادي والقيمي باختلاف المجتمعات ودرجة تطورها وما تطمح إليه، ومن ثم تختلف الأدوار والوظائف التي تتحقق بها. ويرتبط نجاح القيادة غالبًا بقدرتها على تحقيق هذه الأهداف وتنميتها، بل يكون سعيها المستمر في ذلك مقياسًا لفاعليتها ورضاء الجماعة عنها.

ووفق الرؤية الإسلامية فإن هذه الغايات والأهداف ترتبط بالقيمة الحاكمة الأم وهي « التوحيد ».

---

(١) المرجع السابق (ص ٥٢٧، ٥٢٨).

ويمكن تصور القيادة (مكونات القيادة وتفاعلها) على النحو التالي:



ومما سبق يمكن القول: إن هذه العناصر الخمسة (القائد، الجماعة، الوظائف، التفاعل، الأهداف والغايات): هي بمثابة مؤشرات دالة في تحليل القيادة، وهو ما يميزها عن غيرها من الأشكال الأخرى للإدارة العليا لأي كيان اجتماعي أو سياسي، وعن المسميات المختلفة؛ كالإمامة والرئاسة والراعي التي تقترب منها ولكنها لا ترادفها تمامًا. فالشخص القائد له سمات، ويتفاعل مع الجماعة في ضوء قيم مشتركة، ويتأثر في إدراكه وممارساته بالبيئة المحيطة للوصول للأهداف المشتركة.

رابعًا: النموذج القيادي العمري:

عمر بن عبد العزيز: أبرز خصائصه وسماته الشخصية:

يشكل عمر بن عبد العزيز نموذجًا قياديًّا إصلاحيًّا بصفات معينة مثلت نقطة فاصلة لها من السمات والخصائص؛ ولها من الأهمية ما جعله نموذجًا يمكن الاستفادة منه في تقويم نماذج معاصرة، من خلال الاستفادة من تحليل هذا الواقع التاريخي ومتغيراته أو العوامل التي أثرت على مدركاته وسلوكه، ومن ثم دوره وعوامل تميزه

في عهده مما يخلق الترابط بين الخبرة ودلالاتها (نموذج عمر) والحركة وقواعد التحكم في مساراتها:

١ - الشخصية القيادية:

صاحب هذا النموذج هو أبو حفص عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، القرشي الأموي، أمير المؤمنين، الخليفة الصالح، خامس الخلفاء الراشدين[١].

٢ - نشأة عمر وتنشئته:

يمكن التعرف على أهم السمات القيادية في شخصية عمر المرتبطة بتكوينه التربوي والمعرفي، على النحو التالي:

أ - التكوين التربوي: إن لتنشئة عمر بن عبد العزيز مدخلات سابقة على ولادته، تعود إلى أصله من جدته التي التزمت الصواب مخافة اللّه وحده.

جده الأكبر سيدنا « عمر بن الخطاب » أمير المؤمنين الذي تأثر به عمر بن عبد العزيز في منهجه في الحكم والسياسة والقضاء، وتفقُّد أحوال الرعية، وإعلان الحق والحزم والصراحة[٢]، فكان كما رآه عمر بن الخطاب؛ إذ استيقظ من نومه ذات مرة فمسح النوم عن وجهه وعرك عينيه وهو يقول: « من هذا الذي من ولد عمر يسمى عمر يسير بسيرة عمر؟! » يرددها مرات[٣]، وذكر من رواية ابن مبارك بن فضالة عن عبد اللّه ابن عمر أنه كان كثيرًا ما يقول: « ليت شعري! من هذا الذي من ولد عمر في وجهه علامة يملأ الأرض عدلًا؟! »[٤].

وعملًا بوصية الرسول ﷺ في أن يتخير المسلم الزوجة التقية؛ لأن العرق دساس، اختار جده سيدنا « عمر بن الخطاب » ابنة بائعة اللبن التي نصحت والدتها بعدم

---

(١) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد العادل: عمر بن عبد العزيز، بيروت: دار قتيبة (١٩٩٨م)، (ص ١٥).

(٢) المرجع السابق (ص ١٦).

(٣) محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي، قدوة الحكام والمصلحين: عمر بن عبد العزيز، الرياض: مكتبة المعارف (١٩٩٢م)، (ص ١٤).

(٤) عبد العزيز بن عبد اللّه الحميدي، التاريخ الإسلامي: مواقف وعبر، الأمويون والعباسيون والعثمانيون والدويلات المستقلة، الرياض: دار الأندلس الخضراء (١٩٩٨م)، (٣/ ١٢).

غش اللبن؛ لأنه لو لم يكن أمير المؤمنين يراهم فاللَّه ﷻ يراهم، فحفظت الأمانة بدافع الاستقامة خشية للَّه تعالى الرقيب الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة أو دون ذلك، فكانت صاحبة ضمير حي وتقوى وأمانة تنبع من عقيدة راسخة، وعِلْم باللَّه تعالى وخشيته في السر قبل العلن، وليس الخوف من سلطان الخليفة عمر بن الخطاب؛ لأنه قد يغفل، مما يهيئ لها فرصة الغش، فزوَّجها لابنه عاصم قائلًا له بفراسة المؤمن الذي يرى بنور اللَّه: « تزوجها يا بني واللَّه ليوشكن أن تأتي بفارس يسود العرب »، فتزوجها فرزقت منه « ليلى » المعروفة باسم أم عاصم والتي تزوجها « عبد العزيز ابن مروان بن الحكم » و هو أحد أبناء الخليفة مروان الذي ولاه ولاية مصر ورسم له منهاج سياسته وأوصاه بتقوى اللَّه ﷻ وبالشورى، فقام عبد العزيز بواجبه خير قيام، عاش في ترفٍ لكنه كان تقيًّا ورعًا يعظم شرع اللَّه تعالى[1]، فرزقت منه ولدًا أسمته باسم جدها « عمر » فكان عمر بن عبد العزيز خير خلف لخير سلف.

ولد عمر عام (٦١هـ/ ٦٨١م) وذكرت بعض المصادر مولده بالمدينة، وبعضها ذكر مولده بمصر أثناء ولاية أبيه عبد العزيز بن مروان عليها، وإن كان هذا القول هو الأضعف؛ لأن أباه عبد العزيز إنما تولى مصر سنة خمس وستين للهجرة[2]، وأحسن أبوه تأديبه واختار له مربيه (صالح بن كيسان) وهو واحد من كبار معلمي المدينة وفقهائها وصالحيها، وبعثه إلى المدينة ليتأدب بها ويتعلم فيها كما أنه بعد وفاة أبيه تربى في كنف عمه عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي القوي؛ إذ أخذه إلى دمشق، وضمه إلى أولاده وقدمه على كثير منهم وزوجه بابنته فاطمة، ودربه على فهم شؤون الحياة ونمَّى معرفته ووسع دائرة ثقافته، وهذا ينقلنا إلى التكوين المعرفي لعمر.

وبذلك يمكن القول: إن أبرز ملامح التكوين التربوي لعمر بن عبد العزيز، تمثلت في عاملين:

---

(١) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ١٩).

(٢) علي محمد الصلابي، الخليفة الراشد والمصلح الكبير: عمر بن عبد العزيز، بيروت: دار المعرفة (٢٠٠٦م)، (ص ١٧).

١ - العوامل الوراثية وأصله الطيب لجده عمر بن الخطاب ولجدته زوجة عاصم ابن عمر بن الخطاب (ابنة بائعة اللبن).

٢ - تربيته في كنف والده ثم في كنف عمه، واللذان سعيا إلى تثقيفه وتفقيهه وتعليمه بأمور الدين والسياسة والحكم، وتربيته على التطابق بين القول والعمل.

ب - **التكوين المعرفي**: بدأ التكوين المعرفي لعمر بن عبد العزيز من طفولته لشغفه وهو غلام بمحاكاة أعلم وأتقى أهل زمانه وهو « **عبد اللَّه بن عمر بن الخطاب** » وهو عم والدته، فكان يلازمه ويتلقى عنه ويتأسى به ويقول لوالدته: « تعرفين يا أماه!! لأكونن مثل خالي، عبد اللَّه بن عمر »[١].

وقد ترجم هذا الشغف إلى سلوك باستجابته لمن عهد أبوه وعمه به من الفقهاء والعلماء ليتتلمذ على أيديهم، فحفظ القرآن على أيديهم قبل أن يبلغ العاشرة، وكان يديم إمعان الفكر وإدامة النظر في القرآن، وتعلم الحديث وعلوم الدين واللغة والخط والحساب، فقعد مع مشايخ قريش وتجنب شبابهم، وما زال ذلك دأبه حتى اشتهر ذكره، وساعدته على ذلك نفسه التواقة إلى الزيادة في الخير في الدنيا والآخرة، فهو من قال عن نفسه: « إن لي نفسًا تواقة، لقد رأيتني وأنا بالمدينة غلام مع الغلمان، ثم تاقت نفسي إلى العلم، إلى العربية والشعر، فأصبت منه حاجتي، وما كنت أريد. ثم تاقت إلى السلطان فاستُعملت على المدينة، ثم تاقت نفسي وأنا في السلطان إلى اللبس والعيش الطيب، فما علمت أن أحدًا من أهل بيتي ولا غيرهم، كانوا في مثل ما كنت فيه. ثم تاقت نفسي إلى الآخرة والعمل بالعدل، فأنا أرجو أن أنال ما تاقت نفسي إليه من أمر آخرتي، فلست بالذي أُهلك آخرتي بدنياهم »[٢]، فيشير بذلك إلى أن الدنيا ليست بغاية، بل هي مطية ووسيلة للآخرة بما يجعل ذلك ضابطًا لمرادات النفس ولمسارات الحركة، فجعل حبه ورغبته في العدل ينسيه حظه من الدنيا في سبيل اللَّه وحسن لقائه.

* **أخذ عمر العلم عن بعض الصحابة وكبار التابعين وأعلام الفقهاء**، وروى الحديث عن جماعة من الصحابة وعن جماعة من كبار التابعين؛ فقد كان عمر تابعيًّا جليلًا

---

(١) خالد محمد خالد، خلفاء الرسول ﷺ، القاهرة: المقطم للنشر والتوزيع (٢٠٠٣ م)، (ص ٣٢٦).

(٢) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد....، مرجع سابق (ص ٥٧، ٥٨).

متعلمًا عالمًا، مؤكدًا أن العلم والتعلم والتذكرة بالحق وتعلمه عملية مستمرة كلما أخذ منه بَحَثَ عن المزيد، فقال فيه الليث بن سعد: حدثني رجل كان قد صحب ابن عمر وابن عباس، وكان عمر يستعمله على الجزيرة، فقال: « ما التمسنا علم شيء إلا وجدنا عمر بن عبد العزيز أعلم الناس بأصله وفرعه، وما كان العلماء عند عمر بن عبد العزيز إلا تلامذة »[1]. وقد شهد له « الإمام العَالِم » الزهري وقال عنه إمام مذهب الحنابلة – رحمه اللَّه –: « لا أدري قول أحد من التابعين حجة إلا قول عمر بن عبد العزيز »[2].

* **أما حاله في الشعر والأدب**، فقد اطلع على أدب العرب وأشعارهم فحفظها ونبغ في الشعر، فكان ذواقًا للشعر خبيرًا بأسراره، وله مع الشعراء المنحرفين مواقف حاسمة على عكس ما كان عليه حال الشعراء في العصر الأُموي من مكانة مرموقة، فكانوا يؤمون الخلفاء والأمراء يمدحونهم، فيجزل هؤلاء لهم العطاء، أما عمر فكان ملتزمًا بأدب الشرع، فحاول إسكاتهم، وفي الجملة لم يأذن إلا لعدد من الشعراء بالدخول عليه؛ وهم الفرزدق والأحوص والأخطل والحجاج القضاعي وأذن لجرير بالدخول عليه، وقال له مذكرًا واعظًا: « ويحك يا جرير! اتق اللَّه، ولا تقل إلا حقًّا »[3]، كما رأى أنه لا حق للشعراء في بيت مال المسلمين على شعر يمدحون به الخليفة، لكي يجعلهم يعتمدون على العمل، ولا يتكسبون ولا يتاجرون بالكلمة.

هكذا كان عمر في الشعر والأدب، فكان شاعرًا بليغ الكلام وفصيح اللسان في مجالسه كما كان في العلم والفقه، فلم يكن عالمًا متعلمًا فحسب، بل عمل على تشجيع العلم والعلماء في أثناء ولايته على المدينة وفي عهد خلافته على المسلمين، فكان فقيهًا مجتهدًا عمد إلى فهم روح التشريع العامة والتزام ما أرشد إليه القرآن والسنة من التمسك بأهداف التشريع الكبرى ومراميه الكلية وأسراره الدقيقة.

وبذلك يمكن القول: إن أبرز ملامح التكوين المعرفي لعمر:

١ – نفسه التواقة للعلم والتفقه والشعر والأدب مما جعله أقرب إلى الحكمة أبعد عن المزاح واللهو المباح الذي كان عليه كثيرٌ من أمثاله وأنداده الغلمان.

---

(١) المرجع السابق (ص ٦٠).

(٢) راغب السرجاني، العلم وبناء الأمة، القاهرة: مؤسسة إقرأ (٢٠٠٧م).

(٣) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ٦٣).

٢ - حسن الانتقاء: اختار عمر محاكاة أجود نماذج معطيات البيئة التي وجد فيها، للاستعانة بذلك على إصلاح حالها من انحرافات شأنها شأن كل عمران إنساني، خاصة في المراحل الأولى من تحول المناطق المفتوحة من موروثها الجاهلي إلى نور الإسلام.

٣ - تفقهه وتعلمه على أيدي خيرة فقهاء عصره، وسعيه إلى التعلم الذاتي من الصحابة والتابعين في قرن هو خير القرون؛ هو القرن الإسلامي الأول الذي عرف مبدأ: لا خير في علم ليس وراءه عمل، فكان عالمًا متعلمًا، متفقهًا مجتهدًا.

٤ - تفقهه وتعلمه في المدينة؛ حيث منارة العلم والصلاح التي تمتلئ بالعلماء والفقهاء والعبَّاد والصالحين؛ كانت مجتمعًا جديرًا بأن يفجر في عمر وعيًا دينيًّا بعيدًا عن زيف وخداع دنيا الرفاه، ووعيًا سياسيًّا واجتماعيًّا يتعرف به على طبقات المجتمع المختلفة ومشاربها وتكوينها، ومعاناة كل طبقة ومشاكلها، مما كان له أكبر الأثر على اتجاهاته الفكرية والعقائدية أثناء فترة الحكم[1].

٥ - شغفه باللغة العربية ونحوها وشعرها وأدبها مما كان له كبير الأثر في فصاحة لسانه في مجالسه وبلاغة شعره.

ج - سمات النموذج العمري: ومن هذا المنطلق التربوي والمعرفي وما مَثَّله له من عاطفة ووازع إيماني صادق، يمكن القول: إن من أبرز سمات النموذج العمري:

(١) العلم والتواضع فيه وبه: تواضع عمر في طلب العلم والتعلم، والمعونة والنصيحة من العلماء والصلحاء.

(٢) السياسة بالشرع وتدبر مصادر الشريعة خاصة القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، واجتهادات سابقيه، فأحسن العلم والتفقه فكان حسن الخلق، وأحسن معالجة الأمور وإدارتها بمراد شريعة اللّه وليس بمراده أو مراد أعوانه أو غيرهم.

(٣) الإرادة الحازمة: كان عمر لديه الإرادة القوية والحزم، مترفعًا عن الهزل والمزاح، متسمًا بالصدق والصراحة في الحق والصرامة فيه.

---

(١) خديجة النبراوي، عمر بن عبد العزيز وتجربته الرائدة في الإصلاح، القاهرة: مركز التوثيق والدراسات والتربية الإسلامية (١٩٩٨م)، (ص ١٠).

(٤) **المسؤولية الذاتية والقيم الإيمانية العمرانية:** كان عمر أشد خوفًا للَّه ومن السؤال يوم الحساب[١]، مما جعل لديه إحساسًا شديدًا وإدراكًا بتبعات الخلافة وبمسؤوليته عن كل شاردة وواردة في الرعية وأحوالها، وفي البلاد وأوضاعها، وفي الإسلام ودعوته، فكان الوازع الإيماني الصادق دافعًا رئيسًا لمساءلته لنفسه قبل أي أحد، واستعدادًا لسؤال اللَّه ﷻ فترجم علمه إلى عمل، فلم يكن كغالبية الخلفاء الأمويين الذين علموا وتفقهوا وكانوا في ممارستهم بعيدين عن علمهم. فكان كما قال عنه معلمه « صالح ابن كيسان »: « ما خبرت أحدًا، اللَّه أعظم في صدره من هذا الغلام »[٢].

كما كان دائم الشوق إلى الدار الآخرة يتذكرها فيحسن للوصول إليها وكان دائمًا ما يذكِّر نفسه[٣]، مرددًا قول اللَّه تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [القصص: ٨٣].

وانعكست سمات عمر هذه على دوافعه الذاتية وحاجاته المادية والمعنوية فلم تكن الدنيا همه وما فيها من طيب عيش؛ خاصة منذ اللحظة الأولى التي تولى فيها خلافة المسلمين، ولم تكن حاجته للتقدير والاحترام والشعور بامتلاك القوة واستحواذ السلطة هي دافعه للقيادة، فلم يبطش ولم يسئ استعمال السلطة؛ إذ أدرك حاجته لحسن وقوفه أمام اللَّه ﷻ وأن قيادته أمانة ينبغي القيام بحقها والقيام على إصلاحها وعمرانها عمرانًا ماديًّا وإيمانيًّا فكانت خير دافع له وانعكس ذلك كله على سياساته ودوره الإصلاحي.

إن التكوين التربوي والمعرفي لعمر بن عبد العزيز وصفاته الموروثة والمكتسبة، والبيئة النفسية والعقدية، كل ذلك ولَّد لديه وازعًا إيمانيًّا مثَّل دافعًا أساسيًّا لإدراكه وقيامه بسبل الإصلاح بدءًا بشغفه النفسي الذي تأصل فيه وتربى عليه وانتهاءً بالقيم العقدية التي تعلمها

---

(١) وقد قال في شعره:

بَلي الشباب وأنت إن	عمرت رهن للبلى
وكفى بذلك زاجرًا	للمرء عن غي كفى

انظر: محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي، مرجع سابق (ص ٢٢).

(٢) خالد محمد خالد، مرجع سابق (ص ٣٢٥).

(٣) المرجع السابق (ص ٣٧٨).

وأشربها، فكانت تنشئته عاملًا مهمًّا في قيامه على الإصلاح كقيادة واعية عالمة بالأهداف والمقاصد، عاملة بالسنن، متفاعلة مع أعضائها.

وبذلك قد تحدثنا عن مؤشرات عن النموذج القيادي العمري، والتي لا تكتمل إلا بعد التعرف على دوره الإصلاحي عبر تفاعله مع الجماعة وقيامه على الوظائف بما يحقق المقاصد والغايات، على النحو الذي نتعرف عليه تفصيلًا في الجزء التطبيقي من هذه الدراسة.

* * *

المبحث الثاني

بنية القيادة والنموذج العمري



انطلاقًا من أهمية دراسة الدور، باعتباره مجموعة من السلوكيات، لتحقيق ما هو مرجو، فإن الدور لا يكون في فراغ وإنما هو سلوك يقوم به فردٌ ما، لتحقيق أهداف وعمليات ومقاصد. والإنسان ليس مجرد سلوك براني مادي وحسب يرصد من خارجه، وإنما هو سلوك براني تحركه دوافع جوانية، أو كما قيل: إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب للمنبهات وإنما لفهمه لها ولدلالاتها لديه. فالحقائق الإنسانية لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة دوافع الفاعل وعالمه الداخلي والمعنى الذي يسقطه هو عليها[1].

ومن ثم فإنه لتحليل سلوك البشر لا بد أن نحاول الوصول إلى النموذج الإدراكي الذي يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريده ونستخدمه في تفسير سلوكهم. ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا بوصفها مضامين متناثرة وإنما بوصفها بنية متكاملة متداخلة، وبوصفها مجموعة من العلاقات الحية؛ لأن الإنسان لا يعكس الواقع بشكلٍ آلي مادي. والواقع المادي موجود خارج الإدراك الإنساني في ماديته وطبيعته وموضوعيته، والواقع له أثره في تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم بدرجة تتفاوت في مقدار عمقها من إنسان إلى آخر ومن لحظة زمنية لأخرى، إلا أنه مع هذا لا يدركه مباشرة وإنما يدركه من خلال النماذج والخرائط الإدراكية التي تبقي وتستبعد وتهمش وتضع في المركز، وثمة احتمالات وإمكانيات كثيرة يمكن أن يتحقق بعضها ولا يتحقق البعض الآخر، وثمة عناصر مبهمة فيه، فيتأثر الإنسان بذلك كله ويتفاعل معه[2].

ومن هذا المنطلق، نحاول في هذا المبحث دراسة الإدراك باعتباره العملية الأولى

---

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، القاهرة: دار الشروق (١٩٩٩م)، (١/ ١٠٣).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٠٠، ٣٠١).

الأكثر تأثيرًا على ممارسة الدور ومن ثم دراسة مكوناته وما يترتب عليه. وهذا الإدراك لا يحدث في فراغ وإنما هو في إطار عملية ثانية محيطة بالأولى وتشكلها وهي السياق المحيط؛ أي سياقه الشخصي: التربوي، القيمي، النفسي، وسياق الموقف: القيمي، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والزماني، والمكاني، والأدوار المتفاعلة، والظاهرة نفسها بخصائصها. وفي تعامل الإنسان مع السياق المحيط يبرز تأثير إدراك ممارس الدور لما ينبغي أن يكون عليه هذا السياق المحيط مستقبلًا في سياقه الحالي وامتدادًا لماضيه أو تاريخه على ممارسة الدور. وبذلك يبدو جليًا أن من الصعوبة بمكان الحديث عن الإدراك والسياق كعمليتين منفصلتين؛ فالسياق المحيط - الشخصي والموقفي - يؤثر على إدراك الفرد، ويؤثر ذلك على فهم الموقف والتعامل معه، في عملية تفاعلية تبادلية تكاملية مستمرة يمكن تسميتها ببنية ممارس الدور.

وفي هذا السياق فإن بنية القيادة تساعدنا على التعرف على ممارسة دور القيادة لتحقيق الإصلاح السياسي؛ كظاهرة لها خصائصها المستقلة بغض النظر عن الشخص المدرك والسياق المحيط، ثم تتداخل مكونات إدراك الفرد نفسه لتشكل إدراكه هو للظاهرة في سياقها، ومن ثم نركز في هذا المبحث على أربع نقاط؛ هي: الإدراك، والسياق، والبنية والشاكلة، والسياق الأُموي وبنية النموذج العمري.

أولًا: الإدراك Perception:

١ - تعريف الإدراك:

تتعدد محاولات تعريف الإدراك، ومن أهمها:

أ - الإدراك في علم النفس يُطلق كمصطلح على العملية العقلية التي نتعرف بها على العالم الخارجي أو ما نسميه هنا (السياق) عن طريق التنبيهات الحسية، فهو الوسيلة التي يتصل بها الإنسان مع بيئته عن طريق حواسه المختلفة.

ولا ينتهي الإدراك عند المستوى الحسي المرتبط بالحواس الخمس فقط، بل يتضمن الوعي والتمييز، بما يتضمنه من كافة أنواع الإحساس البصري والسمعي واللمسي والشمي والذوقي، ويتضمن القدرة على ترجمة هذه الانطباعات الحسية الواردة من البيئة الخارجية المؤثرة في حواسنا إلى وعي بالأشياء والأحداث والتي

لا تمر دون أن تترك آثارها على الجهاز العصبي للفرد وخبرته؛ آثارًا تتفاوت في مدى قوتها وضعفها من مرة لأخرى، ومن فرد لآخر.

ب - ونظرًا لأن المدركات الحسية ليست ثابتة حيال المدرك الواحد، وإنما هي تختلف باختلاف الذوات المدركة، يمكن القول: إن الإدراك عملية قائمة على أساسين مهمين؛ هما:

١ - عالم خارجي يستثير الحواس.

٢ - ذات واعية قادرة على تفسير وتأويل المدركات[1].

وبذلك فإن الإدراك يعبر عن قدرة الفرد على تنظيم المنبهات الحسية الواردة إليه من العالم الخارجي عن طريق الحواس المختلفة، ثم معالجتها ذهنيًّا في إطار الخبرات السابقة للتعرف عليها وإعطائها معنى ودلالات معرفية. ومن ثم فإنه عامل مؤثر وفعال على أسلوب اتصال الفرد بالسياق؛ إذ تعتبر المعلومات التي يتلقاها الفرد عن طريق حواسه بمثابة المدخلات التي يتعامل ذهنه معها لتكوين خبراته وذاكرته الإدراكية.

ويمكن تلخيص هذه العملية الإدراكية بالشكل التالي[2]:



(١) عبلة حنفي، سيكولوجية الفن والإدراك، القاهرة: مؤسسة الطوبجي، د.ت، (ص ٣٥، ٣٦).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٨).

ج – الإدراك هو تعبير عن وعي الفرد بالقضايا الموضوعية المرتبطة بموقف معين. فالفرد يتلقى مجموعة ضخمة من المعلومات اليومية عن شتى الموضوعات، تخلق لديه وعيًا بها. وكلما طرأ حافز خارجي يتعلق بتلك الموضوعات، أثير هذا الوعي لدى الفرد بحيث يتمكن من إعطاء معنى لهذا الحافز(١).

د – الإدراك هو عملية يتم بها شعورنا بالبيئة المحيطة بنا وبأنفسنا عن طريق تنظيم وتفسير الإحساسات المختلفة التي تمدنا بها حواسنا المختلفة.

وهو عملية نشيطة ليست لمجرد تطابق ما نحس وما ندرك، بل تغيير وتنظيم الإحساسات بحيث ندرك شيئًا منظمًا له معنى. وبذلك فإن الإدراك عملية مختلفة عن الإحساس، فالإحساس هو الاستجابة الأولية لعضو الحس، والإدراك هو التبصر ذو المعنى بالموضوع المثير(٢).

هـ – الإدراك: هو الوعي بالأشياء عن طريق الحواس، ويتضمن الإدراك عمليتين مرتبطتين: استقبال الانطباعات من خلال النظر أو اللمس أو غيرهما من الحواس، ثم تفسير الانطباعات الحسية والتوصل إلى المعنى من خلال تفاعل الانطباعات الحسية مع البناء المعرفي للفرد والمعتقدات النابعة من الخبرة السابقة وإطاره القيمي.

والناس يدركون الأشياء بطريقة انتقائية تعتمد كثيرًا على اهتماماتهم ودوافعهم وذلك الجزء من الذاكرة الذي يكون نشيطًا وقت استقبال المؤثر الحسي، ومن ثم فإن تحديد ما يلاحظه الناس وكيف يفسرونه يتأثر إلى حدٍّ كبير بالمدركات السابقة، **ومن العوامل التي تؤثر على إدراك الظواهر السياسية**: العقيدة السياسية، ونمط الشخصية، والخبرات والأنشطة السياسية السابقة، وخصائص الواقع المعين الذي يتحكم في صنع القرار، والمكافأة أو العقاب المتوقعين، والمعلومات المؤثرة في الحالة النفسية والعاطفية للمدرك.

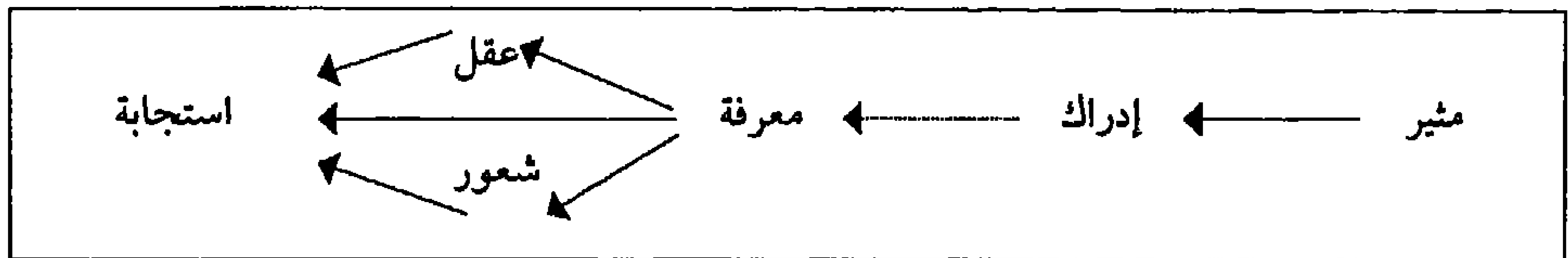
ونظرًا لأهمية الإدراك هذه في فهم سلوكٍ ما، فقد اهتم بها دارسو صنع القرار

(١) المرجع السابق (ص ٣٩٨).

(٢) علي عسكر ومحمد الأنصاري، علم النفس البيئي: البعد النفسي للعلاقة بين البيئة والسلوك، القاهرة: دار الكتاب الحديث (٢٠٠٤م)، (ص ٨١، ٨٢).

السياسي والعلاقات الدولية لفهم الظاهرة السياسية وسلوك الفاعلين فيها وتصورات الدول عن بعضها البعض[١].

و - يعرِّف البعض الإدراك بأنه الطريقة التي من خلالها يأخذ الفرد في اعتباره «المثير» أو المنبه الذي يحفزه للتفكير أو الحركة، فالإدراك والمعرفة والعقل والشعور كلها تعرف بالمتغيرات النفسية التي تتوسط بين المثير والاستجابة. فنظرية (المثير/ الاستجابة) التي صاغها علماء النفس تعالج هذه العناصر والعمليات التي تتوسط بين المثير والاستجابة وفق الشكل التالي[٢]:



ويتفاعل في هذه العملية الإدراك والمعرفة والعقل والشعور في تزامن واحد، والكثير مما نعرفه باسم التفكير أو الاستذكار أو التصور أو الأحلام... كلها تحمل روابط بين عناصر إدراكية ومعرفية وعقلية وعقلانية وعاطفية[٣].

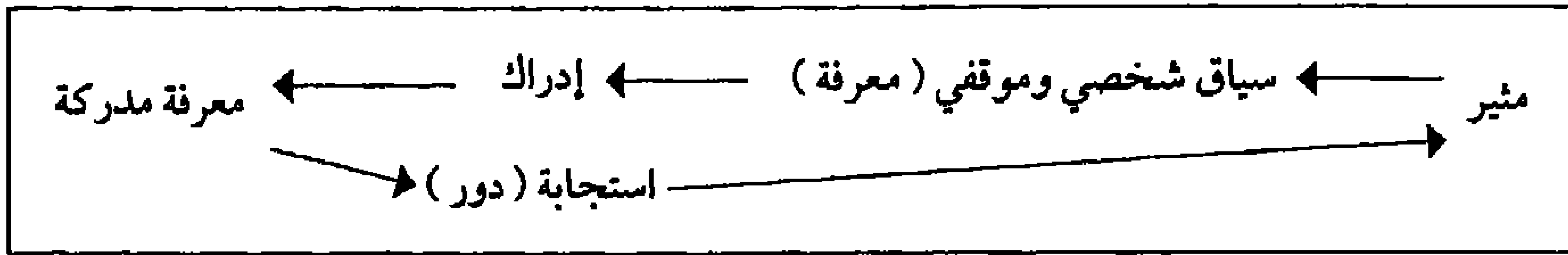
ولكنَّ القول بأن التفاعل بين هذه العناصر الإدراكية يحدث في تزامن واحد غير صحيح؛ ذلك أن المعرفة بالسياق الموقفي والشعور الناتج عن السياق الشخصي أو ما يتضمنه المثير من دلالة عاطفية لدى الفرد بشأنه وفقًا لقيمه ومعتقداته، هي عمليات سابقة تؤثر على الإدراك، ومن ثم تؤثر في التفكير في البدائل المتاحة فينتج معرفة بالموقف ليس كما هو ولكنها معرفة مدركة، فتنتج السلوك المختار أو الدور الذي يقوم به (استجابة)، ثم تغذية عكسية فيشكل إدراكًا يولِّد معرفة جديدة تولد دورًا جديدًا وهكذا، ومن ثم فإنه بالاستفادة من نظرية (المثير/ الاستجابة) يمكن تصور الطريقة التي يتم بها الإدراك بما يؤثر على ممارسة الدور على النحو التالي:

---

(١) نيفين مسعد (محرر)، معجم المصطلحات السياسية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (١٩٩٤م)، (ص ٩١، ٩٢).

(٢) عبد الغفار رشاد: الرأي العام: تكوينه...، مرجع سابق (ص ٢٥).

(٣) المرجع السابق (ص ٢٦).



وينبغي الإشارة إلى أن دراسة إدراك شخص أو أكثر لموقف ما وعناصره لا ينبغي أبدًا أن تتوقف عند المثيرات المتفرقة في هذا الموقف، وإنما لا بد أن تمتد إلى طبيعة هذه المثيرات أو قدمها أو حداثتها، وعدد مرات تكرارها، ومدى تعقدها أو بساطتها، ووضوحها أو غموض حركتها أو ثباتها والتفاعلات الحادثة بينها.

٢ - النموذج الإدراكي:

تتم عملية الإدراك لدى الشخص المدرك من خلال أداة هي النموذج، وهو بنية تصورية يجردها العقل البشري من كمٍّ هائلٍ من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالاتها، من وجهة نظر صاحب النموذج، ويستبقي البعض الآخر[١]. بالإضافة إلى كون العقل قاصرًا، وله حدوده الخاصة، ولا يمكنه تسجيل كل المعطيات المادية المحيطة به ولا الإحاطة بكلِّ جوانب الفعل، ثم يرتبها ترتيبًا خاصًّا وينسقها تنسيقًا خاصًّا بحيث تصبح - من وجهة نظره القائمة على البناء المعرفي للفرد والانطباعات الحسية والمعتقدات النابعة من الخبرة السابقة وإطاره القيمي بالإضافة إلى اهتماماته ودوافعه - مترابطة بشكلٍ يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع.

وعملية التجريد هذه يمكن أن تتم بشكلٍ غير واعٍ إلى أن تأخذ شكل خريطة إدراكية يستنبطها الإنسان تمامًا ويحملها في عقله ووجدانه فتحدد طريقة ومجال إدراكه للواقع الخام المحيط به، فيقوم بتهميش بعض التفاصيل وتأكيد البعض الآخر بحيث يراها مهمة ومركزية، وهذا هو مصدر التحيزات الكامنة[٢]، ويتحدد الإدراك بمقدار مدى ضيق النموذج أو اتساعه.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق (٢٠٠٦م)، (ص ٢٩٨).

(٢) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية...، مرجع سابق (ص ١٠٢).

وبعد نَحْتِ النموذج يعمل فيه الذهن والفكر لتتولد علاقات افتراضية تكثفه وتصقله ثم نعود به إلى الواقع فينيره لنا، ولكن الواقع في كثيرٍ من الأحيان يتحدى النموذج فيعدله ويزيد كثافته وصقله(١).

٣ - مفهوم الإدراك في القرآن:

وردت مادة (درك)، (أدرك) في القرآن الكريم مرات عديدة، بصورة مباشرة وبصورة غير مباشرة للتفكر والتدبر لأمرٍ ما؛ إذ لم تخلُ آيات عديدة من حديث متكرر ومؤكد عن أهمية التفكر والتأمل والتدبر والنظر في الأمور والدراية بها في جميع الملابسات المحيطة لإدراك الحقيقة والعلم بها؛ فجاء الأمر للتفكر والتدبر في القرآن الكريم لإدراك الحقيقة الأولى وهي وجود اللَّه ﷻ، ثم التفكر لإدراك قدرته وإدراك وجود الدار الآخرة، والنظر في الأرض لإدراك آليات وسبل إعمارها، وتدبر القرآن الكريم لإدراك مقاصده وتوجيهاته لإصلاح العالمين.

جاءت الآيات التي وردت فيها لفظة الإدراك وحملت معنى التفكر والتدبر في خلق اللَّه وفي آثار رحمته، وفي سننه، وتعظيم شأن يوم القيامة، وشأن المقام الرفيع في الجنة، وهي جميعًا تؤشر على نموذج إدراكي يتسع أفقه الزمني والمكاني ليشمل الدنيا والآخرة، كما ذكّرت بما تعنيه من إدراك اللَّه ﷻ الشامل الواسع الذي يدرك الأبصار ولا تدركه، ومن هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر، قوله تعالى:

﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

﴿ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحَآقَّةُ ﴾ [الحاقة: ٣].

﴿ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ ﴾ [المدثر: ٢٧].

﴿ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ﴾ [المرسلات: ١٤].

﴿ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴾ [الانفطار: ١٧، ١٨].

﴿ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ ﴾ [المطففين: ٨].

﴿ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴾ [المطففين: ١٩].

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٩٩).

﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ﴾ [الطارق: ٢].

﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ﴾ [البلد: ١٢].

﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ ﴾ [القدر: ٢].

﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡقَارِعَةُ ﴾ [القارعة: ٣].

﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا هِيَهۡ ﴾ [القارعة: ١٠].

﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحُطَمَةُ ﴾ [الهمزة: ٥].

﴿ أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ ﴾ [الروم: ٨].

﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾ [الروم: ٥٠].

﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثۡنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا نَذِيرٞ لَّكُم بَيۡنَ يَدَيۡ عَذَابٖ شَدِيدٖ ﴾ [سبأ: ٤٦].

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ [النساء: ٨٢].

﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ١٧٥ وَلَوۡ شِئۡنَا لَرَفَعۡنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخۡلَدَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلۡكَلۡبِ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَثۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٥، ١٧٦].

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ [الشورى: ٥٢].

كما يعبر القرآن الكريم عن أهمية الإدراك والسياق، ويؤكد حقيقة تفاعلهما التبادلي والتكاملي لممارسة الفرد لأدواره وعمله في الأرض وعمارتها عبر لفظة (الشاكلة)، على النحو الذي سيبين تفصيله عند الحديث عن البنية.

٤ - الإدراك ودور القيادة:

يرتبط الإدراك بالشخصية، والشخصية كما يعرفها البعض هي: « تنظيم دينامي داخل الفرد، له قدر كبير من الثبات والدوام لمجموعة من الوظائف أو السمات أو الأجهزة الإدراكية والنزوعية والانفعالية والمعرفية والدافعية والجسمية والتي تحدد طريقة الفرد المتميزة في الاستجابة للمواقف وأسلوبه الخاص في التكيف للبيئة، وقد ينتج عن هذا الأسلوب توافق أو سوء توافق... »[(١)].

يُبرز هذا التعريف الدينامية في الشخصية والتفاعل المستمر بين عناصرها، كما يبرز أهمية البيئة وتأثيرها في تكيف الفرد وتفاعله معها. **ومن ثم يكون الإدراك وما يترجمه إلى انفعالات ودوافع وما يشكله من معرفة لدى الشخص المدرك - أبرز عوامل الشخصية ومكونها الرئيس الذي يحدد طريقته في الاستجابة للمواقف المختلفة، وهذا يضيف إلى أهمية الإدراك كعملية أولى وأساسية لفهم ممارسة الدور وممارسه.**

الدور هو مجموعة من السلوكيات المتوقعة اجتماعيًّا المرتبطة بوظيفة معينة، ويتبع القائد لممارسة دوره سياسات معينة تنبع من متطلبات الدور وفق إدراكه وتصوراته عن الأسلوب الأمثل للتعامل مع الموقف.

وأوضحت الدراسات الإمبريقية التي قدمها علم النفس الاجتماعي أن **الخصائص الشخصية والدوافع الذاتية للقائد السياسي تؤثر إلى حدٍّ بعيد على موقفه من البدائل المتاحة في مواقف معينة.**

ويقصد بالدوافع الذاتية مجموعة العوامل المرتبطة بالحاجات الأساسية، المادية والمعنوية، للإنسان، التي تدفع الفرد إلى التصرف بشكلٍ معينٍ؛ كالدافع نحو القوة، والحاجة إلى الانتماء، والحاجة إلى الإنجاز، وتحقيق الذات، والنزعة نحو الخضوع أو السيطرة وغيرها.

ويعد (هارولد لاسويل) أشهر من حلل أثر الدوافع الذاتية على السلوك السياسي، وأوضح أن الدافع الرئيس للنشاط السياسي للفرد هو الإحساس بعدم الأمان العاطفي

---

(١) طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية مع دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، القاهرة: دار غريب (٢٠٠٠م)، (ص ١٣٠، ١٣١).

وافتقاد احترام الذات؛ فالفرد يحاول تغطية هذا النقص عن طريق السعي إلى القوة[١].

أما الخصائص الشخصية فإنها تنصرف إلى مجموعة الخصائص المرتبطة بالتكوين المعرفي والعاطفي والسلوكي للإنسان[٢]، والقيم التي يؤمن بها وتحكم سلوكه ومسؤولياته، وتصوره للقيم، من ذلك: تصوره لقيم العمل بشكلٍ فردي أو جماعي بما يضمن إشراك الأطراف الرئيسة ذات المصلحة، ويمكن تصور أن القيادة الناجحة هي التي تؤمن بأن العلاقة بين القيادة السياسية والجمهور بمختلف فئاته والفاعلين فيه هي علاقة شراكة؛ فكلاهما شريك يسعى ويشارك لتحقيق المصالح والمكاسب المشتركة لخلق قوة دفع لتحقيق الإصلاح والحفاظ عليه، مع القدرة على ترتيب الأولويات ومساعدة الآخرين على رؤيتها وترجمة الرؤية إلى عملٍ.

إلا أن أهمية الدور الذي يضطلع به القائد السياسي يمنحه إحساسًا بالمسؤولية، ويوسع من نطاق المعلومات المتاحة له، ويدفعه إلى اتباع سياسات تختلف عما كان يعتقده أو يتصوره. وربما توجد قيود عليه تؤثر في إدراكه، وقد تظهر قيود جديدة - لا يدرك جميعها - مما يجعله يقوم بدور يختلف عن تصوره وتوجهه، ويؤكد ذلك أهمية السياق الموقفي المحيط والمشكلات المتصلة به.

فهناك حركة تتجه من الواقع إلى العقل فتُشكِّل إدراكه ومن العقل إلى الواقع فتؤثر فيه، فتأثير الذات المدركة بخصائصه الشخصية والذاتية - ما نسميه السياق الشخصي - يكون جنبًا إلى جنب مرتبطًا بتأثير البيئة أو العالم الخارجي أو المتغيرات الموضوعية أو السياق الموقفي في تفاعل يصعب فصله، بما ينقلنا إلى الحديث عن السياق والبنية أو الإدراك البيئي.

ثانيًا: السياق:

١ - مفهوم السياق:

أ - السياق في بعض المعاجم العربية:

استعملت كلمة سياق في لسان العرب: « ساق الإبل وغيرها يسوق سوقًا وسياقًا

(١، ٢) محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية (١٩٩٨م)، (ص ٣٨٥).

وهو سائق وسواق. وساق إليها الصداق والمهر سياقًا وأساقه دراهم أو دنانير. والسياق: المهر ».

وفي المعجم الوسيط: « ساق الحديث: سرده وسلسله، وساوقه: تابعه وسايره وجاراه. وتساوق الشيئان: تسايرا أو تقارنا، وسياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه »[١].

ب - السياق في القرآن الكريم والرؤية الإسلامية:

وردت المادة اللفظية: « س، ي، ا، ق » في القرآن المجيد في آيات عديدة؛ في سورة القيامة (٢٩، ٣٠)، وفي سورة الأنفال (٢٤)، وفي سورة الفرقان (٧)، وفي سورة ص (٣٣)، وفي سورة ق (٢١)، وفي سورة الفتح (٢٩)، وفي سورة النجم (٤٢)، وفي سورة القلم (٤٢)[٢].

وفي غالب هذه الآيات الكريمة وردت الكلمة أو مادتها للدلالة على مدلولات حسية؛ مثل: سوق الإبل، ومساق الناس يوم القيامة، أي منتهاهم إلى اللّٰه تعالى، والتفاف الساق بالساق، ووردت كذلك للدلالة على اشتداد الأمور يوم القيامة.

كما أن كلمة (ساق) تثير في الذهن معنى التحاق شيء لشيء آخر واتصاله به واقتفائه أثره، كما تثير معنى الارتباط والتسلسل والانتظام في سلك واحد بحيث لا يرى الأمر إلا في سياقه مراعيًا لسباقه مدققًا في لحاقه[٣]. ولذا جاءت أهمية مراعاة السياق في القرآن الكريم معرفًا له أبعادًا وامتدادات، فهناك سياق آية، وسياق نص، وسياق السورة، والسياق القرآني.

---

(١) إبراهيم أصبان، السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللُّغوية الحديثة، في: أحمد عبادي (تقديم)، السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، المملكة المغربية: مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، ع (٢٥)، يوليو (٢٠٠٧م)، (ص ٥٣).

(٢) طه جابر العلواني، السياق: المفهوم - المنهج - النظرية، في: أحمد عبادي (وآخرين)، أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء (٢٠٠٧م)، (ص ١١، ١٢).

(٣) سيف الدين عبد الفتاح، العملية الاجتهادية وأصول الفقه الحضاري: دراسة في سياقات المدخل المقاصدي، في: أحمد عبادي (وآخرين)، أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء (٢٠٠٧م)، (ص ٦٠٩).

ولفت رسول ﷺ نظر صحابته في عدة مواقف إلى أهمية دلالة السياق في مواطن عدة[1]، فهذه دوائر متداخلة متكافلة حول إيضاح المعنى؛ ولذا فمن واجب المفسر ألا يغفل عن هذا الارتباط وهذه الأبعاد، وعليه أن يعلم أن بتر السياق الخاص عن سائر السياقات من شأنه أن يؤدي إلى الميل عن سنن الصواب في التفسير، وهو ما يعني ارتباط السياق بدراسة كافة الظواهر في الرؤية الإسلامية؛ لأن تفسير القرآن الكريم، وسلوك وهدي نبينا محمد ﷺ، كان في سياقه؛ منها العام لكل زمان ومكان ومنها الخاص لظروف وملابسات بعينها[2].

كما يفرض الحديث عن السياق القرآني، الحديث عن المقاصد وما تفرضها من سياقات ثمانية، يجب أخذها في الاعتبار لفهم السياق القرآني؛ هي: الأول: يتعلق بسياق المجال، والثاني: يهتم بسياق الأولوية، والثالث: يتوفر على سياق الحفظ، والرابع: يؤكد على سياق الموازين، والخامس: يركز على سياق المناط، والسادس: يتعلق بسياق الواقع والوسط، والسابع: يتعلق بسياق المآل، أما الثامن والأخير: فيفعل سياق الوسائل. هذه الثمانية تجعل من هذه السياقات بدورها عمليات متكاملة ترى فيها الشريعة في سياق واحد وعلى صعيد واحد ؛ كالجملة الواحدة تؤصل معاني الفقه وتوصل إلى مناط الفاعلية. وهي بهذا إنما تستنكه من خلال الأصل والوصل بين الشريعة باعتبارها حكمة في بنائها المعرفي وعدلًا في نسقها القيمي، ورحمة في أنساق سلوكها ومصلحة تؤكد على أنساق المقاصد والغايات.

ومن هذا المعنى السياقي فإن تطبيق الأحكام الإسلامية في الواقع يفرض منهجًا يبدأ بالفقه؛ حيث ينبني بمقتضاه فهم الدين عقيدة وشريعة على أنه حقائق، ليست غايتها في ذاتها، وإنما غايتها في صيرورتها واقعًا سلوكيًّا، ثم يتم بهذا الفقه صياغة الأحكام الإسلامية صياغة

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:

– طه جابر العلواني، مرجع سابق (ص ٢١).

– عبد الكريم عكيوي، منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي وضوابطه، في: أحمد عبادي (وآخرين)، أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء (٢٠٠٧م)، (ص ٥٩١ – ٥٩٧).

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، العملية الاجتهادية...، مرجع سابق (ص ٦٠٩).

تناسب معطيات الواقع المشخص الذي يعيشه المسلمون في ظرفهم الزمني والمكاني، ثم تفعيل وتشغيل هذه الصياغة في شعاب الحياة المختلفة بما يعبر عن فقه منهجي ممتد ناضج وواعٍ قادر على تحقيق عملية الوصل بين الأصل والعصر؛ أو ما أسماه ابن القيم بفقه الأحوال الكلية الذي يعطي الواجب حقه من الواقع - وصل الأصل بالواقع - ويعطي الواقع حقه من الواجب - وصل الواقع بالأصل - هذه الرؤية التفاعلية هي المقصودة بفقه الواقع في إطار سياقات منتظمة ومنظومات سننية قاضية[1].

٢ - تطور الاهتمام بالسياق ودلالاته:

أ - اعتنى علماء الأمة الإسلامية بالسياق في دراسة المعنى وذلك منذ أكثر من ألف سنة، في كتاب الرسالة للشافعي؛ إذ عَنْوَن أحد أبوابه :« باب الصنف الذي يبين سياقه معناه »، وأفرد الغزالي في كتابه المستصفى عنوانًا خاصًّا للسياق سماه: « الضرب الرابع: فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده »، كما اهتم كذلك شيخ المفسرين ابن جرير الطبري - رحمه اللَّه - بأنه « غير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره... »، وتحدث كذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير عن الذين يصرفون ألفاظ القرآن الكريم عن معانيها، وبيَّن خطأهم في مراعاة مجرد اللفظ دون النظر إلى سياق الكلام وما يقتضيه.

أما عند (الشاطبي) فيتسع مفهوم السياق ليشمل التشريع الإسلامي كله، وذلك في وحدة منسجمة وهو ما يسميه الشاطبي بـ« السياق الحكمي » المتميز عن المساق العربي. قال - رحمه اللَّه - : « وهذا الوضع وإن كان جيء به مضمنًا في الكلام العربي فله مقاصد تختص به، يدل عليها المساق الحكمي أيضًا، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشرع. كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب ». وتحدث عن سياق الحال فقال: « إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بالٍ من المستمع والمتفهم والالتفاف إلى أول الكلام وآخره، هو بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها - فإن

---

(١) المرجع السابق (ص ٦١١ - ٦١٣).

القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف »[١]. وإجمالاً يمكن القول: إنه قد ورد السياق في الكتابات الأصولية التأسيسية الأولى، يشمل السياق الداخلي اللُّغوي، والسياق الخارجي غير اللُّغوي[٢].

ب - مع بداية القرن العشرين بدأ علماء اللغة في الغرب يهتمون بفكرة السياق في إطار علم الدلالة الوصفي وقد تناول هؤلاء السياق في إطار تأكيدهم على الوظيفة الاجتماعية للغة، وبيان أثر السياق في البنية ودوره في تنوع الدلالة؛ ولذلك ففور سماع كلمة « سياق » تتبادر إلى الذهن بعض الأسماء الغربية؛ مثل: فيرث ومالينوفسكي وبصحبتهما عدد من المصطلحات؛ مثل: السياق اللُّغوي وسياق الحال. والحقيقة أن (مالينوفسكي) وهو يصوغ مصطلحه الشهير « **سياق الحال أو سياق الموقف** » لم يكن يعلم أنه مسبوق إلى هذا المفهوم بأكثر من ألف سنة[٣].

لقد واجه (مالينوفسكي) مشكلة في ترجمة بعض نصوص الشعوب الميلانيزية، التي تقطن جزر (تروبرياند) في غرب المحيط الهادي إلى اللغة الإنجليزية، وكان أمامه اختياران، إما أن يعتمد على الترجمة الحرفية للنص بحيث يحافظ على صورة النص الأصلي، ولكنها في هذه الحالة لا تكون مفهومة للقارئ الإنجليزي، أو يختار الترجمة المصحوبة بالملاحظات « وكانت وظيفة هذه الملاحظات تشخيص الموقف الخاص بالنص بنسبته إلى بنيته سواء أكانت بنية لفظية أم غير لفظية، وقد أشار (مالينوفسكي) لذلك وسماه سياق الموقف، ويشمل كل ما ينتمي للمحيط الثقافي الذي يصحب عملية إنتاج النص وتلقيه ».

وقد تأثر زعيم مدرسة لندن فيرث بمالينوفسكي وأكد أيضًا على الوظيفة الاجتماعية للغة، ومعنى الكلمة عنده هو استعمالها في اللُّغة أو الطريقة التي تستعمل فيها اللُّغة؛

---

(١) إبراهيم أصبان، مرجع سابق (ص ٥٥ - ٥٨).

(٢) أحمد عبادي، المقدمة، في: أحمد عبادي (وآخرين): أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء (٢٠٠٧م)، (ص ٧).

(٣) إبراهيم أصبان، مرجع سابق (ص ٥٩، ٦٠).

ولهذا يؤكد لنا أنه لا ينكشف المعنى إلا من خلال وضع الوحدة اللغوية في سياقات مختلفة، وتبعًا لذلك فإن معنى الكلمة يتحدد تبعًا لتعدد السياقات التي تقع فيها.

وقسم أنصار هذه المدرسة السياق إلى أربعة أقسام:

السياق اللُّغوي - السياق العاطفي - سياق الموقف - السياق الثقافي.

أما السياق اللغوي فهو حصيلة استعمال الكلمة داخل نظام الجملة متجاورة مع كلمات أخرى مما يعطيها معنى خاصًا؛ ذلك أن المعنى المعجمي عادة ما يتصف بالاحتمال ولا يتحدد إلا إذا وضع في سياقه.

أما السياق العاطفي فهو يحدد درجة الانفعال قوةً وضعفًا.

أما سياق الموقف فيهتم بالموقف الخارجي الذي تقع فيه الكلمة، وهذا المصطلح يقابله عند البلاغيين العرب مصطلح « المقام ».

أما السياق الثقافي فيقتضي تحديد المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة[١].

ونظرًا لأهمية السياق وللرسائل المنقولة بواسطته فقد اعتبرت مدرسة (بالو آلتو) الأمريكية أنه لغة غير لفظية تمييزًا له عن لغة الكلمات أو اللغة اللفظية، بل وجهت نقدًا صارخًا للتصورات اللُّغويات التي لا تخص هذه اللغة غير اللفظية إلا بأدنى الاهتمام، معتبرة إياها مجرد عوارض. ويذهب (إدوارت هال) - أحد أقطاب هذه المدرسة - إلى أن اللغة غير اللفظية التي نعتبرها نحن مجرد سياق هي اللغة الحقيقية، بل تمتاز عن هذه بكونها لا تسعف على الكذب كما هو حال اللغة اللفظية[٢].

ج - تطور مفهوم « السياق » تطورًا دلاليًّا ليصبح نظرية كاملة عرفت في عصرنا هذا بـ« النظرية السياقية »، والتي قد جاءت بصياغتها الأخيرة بعد أن كانت مبعثرة في أعمال اللُّغويين والنقاد القدامى والمحدثين من علمائنا، ولكننا نستطيع أن نلملم

---

(١) المرجع السابق.

(٢) محمد الولي، السياق.. إشكالية قديمة في أضواء جديدة، في: أحمد عبادي (وآخرين): أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء (٢٠٠٧م)، (ص ٦٩).

شتاتها من ربط « نظرية المعنى » في التراث بعلم الأسلوب الحديث، وخلاصة القول في ذلك أن:

١ - الكلمة المعجمية ذات معنى محايد، لا يجاوز الصورة التي يشير إليها مجموع أصوات الحروف، وهذا المعنى المحايد هو معنى شكلي.

٢ - السياق هو النَّظْم الذي يعطي للكلمة في ارتباطها بما قبلها وما بعدها معناها المقصود، أي معناها السياقي.

٣ - السياق ليس سياقًا واحدًا، بل هو شبكة علاقات بين عدة سياقات جزئية تنتج السياق الكلي:

(أ) السياق اللُّغوي (التعاقبي).

(ب) السياق الثقافي.

(ج) السياق الاجتماعي.

(د) سياق المناسبة، وهو ما يُطلِق عليه البنيويون: قاعدة المناسبة، وهو أقرب ما يكون إلى قول القدماء: « لكل مقام مقال »؛ فالمقام أو « سياق المقام » هو المناسبة السياقية التي تقتضي قولًا بعينه دون غيره من الأقوال.

٤ - المعنى الشكلي والمعنى السياقي لا ينفصلان انفصالًا قطعيًّا، بل يحددان معًا « مفهوم السياق » بوصفه تعبيرًا عن نوعين من العلاقة؛ هما:

أ - العلاقة بين العنصر والعناصر اللُّغوية الأخرى.

ب - العلاقة بين النص والموقف الذي يتجلى فيه[1].

د - **السياق المعاصر**: ما ورد من نصوص سابقة صريحة في الحديث عن السياق، يكاد يتفق على أسلوب واحد بارتباطه باللغة، والنص، والتعبير، إلا أنه هناك وظائف أخرى له، فيراد بـ « السياق المعاصر »: الأوضاع العالمية الراهنة التي نعيشها في عصرنا هذا. وهو سياق اصطلحت على تسميته تراثيًّا وغربيًّا بسياق المقام وسياق الحال، وقد أوجدت هذه الأوضاع بكل متغيراتها مصفوفة نظم ومنظومة قيم،

(١) طه جابر العلواني، مرجع سابق (ص ١٧، ١٨).

وشبكات علاقات نجمت عن مجموعة كبيرة من التغيرات والتطورات التي خضعت لها البشرية والتي شملت آثارها بشكل أو بآخر « المعمورة كلها »[١]. وفي ذلك يقترب مفهوم السياق من مفهوم البيئة التي تمثل النظام الأعلى مباشرة مطروحًا منه المنظومة المعنية؛ إذ يعبر بذلك عن السياق الذي تتواجد في إطاره المنظومة، وهو بذلك له أبعاد متعددة بعضها ملموس وبعضها غير ذلك. فثمة سياقات مكانية وسياقات زمنية للظواهر مفرزة ومؤدية إليها فضلًا عن سياقات للأحداث وللأشياء وللرموز تحيط بكل ظاهرة؛ بحيث لا تفهم هذه بغير الرجوع إليها[٢].

٣ - استعمال السياق في الدراسة:

يبدو جليًّا أن استعمال لفظة السياق بالأساس يكون مع النص، باعتباره مدخلًا منهاجيًّا رئيسيًّا للوصول إلى دراسة المعنى وتحديده واستخراج قدرات النص على استيعاب الوقائع، إلا أننا نستعمل لفظة ومعنى السياق في هذه الدراسة لاعتبارات عدة:

أ - أنه من المسلمات؛ ألَّا يمكن معالجة أي أمر من الأمور إلا في سياقه.

ب - محاولة إسقاط أهمية السياق واقترانه بالنص إلى الحديث عن العملية الاجتهادية للخروج برؤية إسلامية بشأن الظواهر المختلفة؛ كفهم دور القيادة في الإصلاح السياسي في سياق الفهم القرآني والسنة النبوية الصحيحة.

ج - الاستفادة كذلك بالحديث عن سياقات المقاصد وما لها من تأثير على دور القيادة في تحقيق أهداف وغايات الإصلاح السياسي، على النحو الذي يقتضيه الحفاظ على هذه المقاصد.

د - أهمية الفقه السياقي بفقه الواقع كما أكده أستاذي د. سيف الدين عبد الفتاح، والذي يهم جميع الأفراد على كافة المستويات بصفة عامة والقيادة السياسية بصفة خاصة، أو كما قال ابن القيم في مقدمة الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: « والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة

---

(١) المرجع سابق (ص ٣٣).

(٢) شريف عبد الرحمن، نظرية النظم ودراسة التغير الدولي، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (ص ٧٥، ٧٦).

شواهده، وفي القرائن الحالية كجزئيات وكليات الأحكام - أضاع حقوقًا كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكُّون فيه؛ اعتمادًا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وسائر أحواله، فهنا نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع. ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها وأنها لغاية مصالح العباد، في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، وعرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها، ووضعها مواضعها، وحسن فهمه فيها - لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة، فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرِّمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر بعين الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها».

هـ - الاستعمال المعاصر للسياق، أي السياق المحيط بالأشخاص وسلوكهم تجاه الظواهر وتأثيره عليهم وتأثيرهم عليه؛ من سياق ثقافي، وسياق اجتماعي، وسياق الموقف - المقام والزمان والمكان - شبكة علاقات بين عدة سياقات جزئية تنتج السياق الكلي، ويبدو ذلك جليًا بالتطبيق على السياق المحيط بعمر بن عبد العزيز وسلوكه تجاه الإصلاح السياسي.

و - الاستفادة من الحديث عن السياق مقترنًا بالنص في تحليل الخطاب؛ حيث يستعمل مفهوم السياق مع النص، وحيث يكون السياق جزءًا من نظرية تحليل الخطاب(١)، جامعها إعمال الوضع، أي وضع هذه الأسماء في الخطاب، وعند عدم كفايته ننتقل إلى الاستعمال وضابطه السياق مستقلًا عن الخطاب أو بما هو جزء منه، مقارنًا له، أو سابقًا عليه، أو لاحقًا به. ويمكن التطبيق على الدراسة

(١) حميد الوافي، المعنى بين اللفظ والقصد... في الوظائف المنهجية للسياق، في: أحمد عبادي (وآخرين): أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء (٢٠٠٧م)، (ص ٥٣٢).

بتحليل الرؤية الإصلاحية في خطب عمر بن عبد العزيز بالنظر إلى اللغة غير اللفظية إلى جانب اللغة اللفظية فيها، بما يحتويه من توجيهاته ورؤيته لأموره الحالية، وتوجيهاته المستقبلية، وعن تصوره للأوضاع العقائدية والاقتصادية والسياسية، ويشكل خريطته الإدراكية. كما يعكس إلى حدٍّ ما الظروف البيئية والمجتمع الذي يعيش فيه.

ز - يتميز مفهوم السياق عن البيئة في ذلك كله باعتبار أن السياق مفهوم أعم وأشمل من البيئة، بما يمنحه من قدرة على الحديث عن العملية الاجتهادية للخروج برؤية إسلامية بشأن الظواهر المختلفة في إطار رؤية مقاصدية سياقية من مصدريه الأساسيين القرآن والسنة.

ثالثًا: البنية والشاكلة:

يعبر مفهوم البنية عن تأثير التفاعل بين الإدراك والسياق على ممارسة الدور، ورغم محاولة الفصل النظري لإيضاح كلٍّ منهما على حدة، إلا أنه يتأكد لنا تأثير كلا العاملين بشكل تبادلي تكاملي؛ إذ فرض الحديثُ عن الإدراك الحديثَ عن السياق، فمن الممكن بالتعرض لمفهوم البنية ذاته أن نتعرض لهذه العلاقة التفاعلية التبادلية بينهما أو ما يعبر عنه علم النفس البيئي بالتفاعل بين الإنسان والبيئة كوحدة واحدة عبر عملية الإدراك البيئي بما يشكل ما نسميه ببنية ممارس الدور.

١ - البنية:

مصطلح يطلق على عدد من الأدوار المكملة المرتبطة بعلاقات متبادلة ومتناسقة مع بعضها البعض في إنجاز المتطلبات الوظيفية[١]، ومفهوم يشير إلى ذلك الانتظام الذي يؤلف بين العناصر المختلفة في نسقٍ واحدٍ، بغرض تحقيق وظيفة معينة[٢].

والبنائية الوظيفية تعرِّف النظام السياسي على أنه مجموعة من الأدوار المتفاعلة أو كبنية وهيكل للأدوار باعتباره يمثل نموذجًا للتفاعل[٣]؛ فالبنية ليست مجرد « إدراك »

---

(١) عبد الغفار رشاد، مناهج البحث في علم السياسة: الكتاب الأول: التحليل السياسي، القاهرة: مكتبة الآداب (٢٠٠٤م)، (ص ١٩٧).

(٢) شريف عبد الرحمن، مرجع سابق (ص ٧٥).

(٣) عبد الغفار رشاد، مناهج البحث في علم السياسة...، مرجع سابق (ص ١٩٦).

لشبكة العلاقات ونموذج عقلي يجرده الإنسان، وإنما هي كلٌّ من « الإدراك » الذاتي، والشبكة الموضوعية، السياق المحيط، أي إن البنية إلى جانب وجودها الذاتي في العقل، لها وجود موضوعي في الواقع، قد يدرك الإنسان معظم أو بعض جوانبه، وقد لا يدرك أيًّا منها[١].

ومن ثم تكون لفظة البنية هي المعبرة للدراسة عن السياق المحيط بالظاهرة، سياق الموقف أو المقام أو الحال، الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والزماني والمكاني وسياق الأدوار المتفاعلة، وإدراك القيادة لذلك، وتأثير ذلك على الظاهرة.

٢ - البنية في المفهوم القرآني:

بالرجوع إلى المرجعية القرآنية، فإننا نكتشف أن مفهوم البنية كثير الاقتراب من المفهوم القرآني (الشاكلة)[٢]، كما نفهمه، ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٤]، فكلٌّ هنا: أي من الناس يعمل على ما يليق به من الأحوال[٣]، والشاكلة تعني - بالبحث في العمق الممتد المكون لها - العوامل الكامنة والظاهرة المكونة والمنتجة لها، فهي ليست مجرد ظاهرة تتعلق بالأفراد والأنفس وإنما ترتبط بالزمان والمكان عبر التفاعل بين عناصر الساحة الحضارية، الإنسان والمكان والزمان، إذًا فهي تعبر عن أنساق التفاعل الإنساني برؤية فاعلية الإنسان في الساحة المكانية بما يشير إلى المجال الحيوي من الفاعلية، والساحة الزمانية بما يشير إلى القدرة على ملئه والتأثير عليه بكلٍّ مكونات وفاعليات وعلاقات ومؤسسات تحرك الشاكلة الزمنية.

والشاكلة بهذا المعنى عملية تراكمية تتحدد عناصرها في إطار الفاعليات الإنسانية فيها إن سلبًا وإن إيجابًا، فالشاكلة قد تكون مواتية لعمل إيجابي إصلاحي أو على العكس من ذلك[٤].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية...، مرجع سابق (ص ١١٨).

(٢) الشاكلة لغةً: السجية والطبع، وشاكله، أي شابهه وماثله، وتشكل أي تصور وصار ذا شكل والشكل: ما لا يفهم حتى يدل عليه دليل من غيره. انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم...، مرجع سابق (ص ٣٤٨، ٣٤٩).

(٣) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، القاهرة: المكتبة التوفيقية (ص ٤٩٧).

(٤) سيف الدين عبد الفتاح، تنظير السنن: قراءة في نماذج سننية لدى ابن خلدون، في: عبد الرحمن بن خلدون: قراءة=

إذًا يمكن القول: إن الشاكلة هي تعبير عن التفاعلية بين السياق أو الشاكلة الزمانية والمكانية بما فيها من قدرات وإمكانيات أو معوقات وشاكلات وأدوار الأطراف والأفراد وإدراكاتهم، باعتبار الإدراك هو الفاعل الرئيس في تحديد سلوك كل منهم في إطار هذا السياق من الشاكلات المحيطة؛ ولذا نعتقد أن الله ﷻ بينما أتى ﷻ بالرابطة الجماعية في ﴿ قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ ﴾ للإشارة إلى الناس في كليتها، فعند ربطها بالشاكلة أتى بفرديتها (هاء المفرد) وليس (هم المجموع)؛ لعله تعبير يعكس اختلاف شاكلة كل فرد من هؤلاء الأفراد على اختلاف إدراك كل منهم في إطار الشاكلات المحيطة، وأن هذا الإدراك الذي يشكل شاكلة كل فرد هو الذي يهديه السبيل، والله أعلم بمن هو أهدى سبيلًا.

وبالتطبيق على الدراسة يمكن فهم تأثير السياق - الشاكلات المحيطة بعمر ابن عبد العزيز أو ما تقدمه الدولة الأُموية وأفرادها من مسهلات أو معوقات لإدراكه - أنها تعكس شاكلته لهذا الواقع ودوره والمرجو منه فيها بما يساعد في فهم ملابسات قيامه بالعملية الإصلاحية.

٣ - العلاقة التفاعلية التبادلية بين الإنسان والبيئة:

اهتم علم النفس البيئي بأثر البيئة على السلوك وأثر السلوك على البيئة، فهناك تفاعل بين البيئة والسلوك على أساس أن البيئة والسلوك وحدة واحدة لا يجوز الفصل بينهما.

ولذا فقد كشف علم النفس البيئي عن وحدة كلية أو السلوك البيئي - الإدراكي؛ إذ لا يتناول البيئة النفسية بمعزل عن السلوك كما لا يتناول السلوك بمعزل عن البيئة. كما أن علاقة التفاعل هذه بين البيئة والسلوك هي علاقة متبادلة؛ كل منهما يؤثر في الآخر في نفس الوقت، واختلاف درجة التأثير من موقف لآخر لا ينفي التأثير المتبادل دائمًا بينهما[١].

والحديث عن البيئة وتفاعلها المتبادل مع السلوك هو حديث عن نوعين من

= معرفية ومنهجية، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية (٢٠٠٠م)، (ص ٤٣).

(١) علي عسكر ومحمد الأنصاري، مرجع سابق (ص ٤٢، ٤٣).

البيئة – التي يصدر فيها السلوك – هما البيئة الطبيعية والبيئة المشيدة. والبيئة الطبيعية هي ما تحويه من ظروف مناخية أو مصادر ثروات طبيعية أو ثروات طبيعية أو سهول وجبال وغيرها بما توحيه للإنسان بما يعمل، وكيف يعيش في أغلب الأحوال، ونذكر على سبيل المثال أن جمال حمدان قد أبرز في كتابه (شخصية مصر) أثر هذه البيئة الطبيعية بصفة عامة والنهر بصفة خاصة على الإنسان المصري كحاكم وكمحكومين. أما البيئة المشيدة فتعني: ما استطاع الإنسان أن يضع فيها من عصارة جهده وفكره وتشكيله لها على هيئة مدن ومدارس وغيرها وما ترسمه من حدود لسلوكه وما له وما عليه تجاه كل منها وما تعكسه على طبيعة العلاقات بين الأفراد وما لدى هؤلاء الأفراد من دوافع واتجاهات وقيم وراء التفاعل بينهم[1]، أو هي واقع الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقيمية المحيطة.

والبيئة المشيدة هي ما تدخل في اهتمام الدراسة وهي ما تدخل فيما نطلق عليه في الدراسة السياق بفرض أنه الأكثر ملائمة في إطار مجال وموضوع الدراسة.

أ – العوامل المؤثرة على الإدراك البيئي:

كيف تؤثر البيئة على سلوك الإنسان؟ أو كيف يؤثر سلوك الإنسان على البيئة؟ كيف يلتقط الإنسان المؤثرات البيئية المختلفة؟ كيف يحس بها؟ كيف يشعر؟ ما هي العملية التي يقوم بها الإنسان عندما يتعرض للمثيرات البيئية المختلفة؟ والحقيقة أن الإجابة على هذه التساؤلات – كما أثبتت الدراسات المختصة بذلك – إنما تصب في مجرى واحد هو عملية الإدراك.

ويمكن أن نعبر عن أهمية الإدراك بالنسبة للسلوك والبيئة والتأثير المتبادل بينهما بهذا المثال؛ أننا عندما نسمع صوت صديق ينادي علينا فنحن لا نسمع مجموعة من الذبذبات الصوتية، بل ندرك أن هذا الصوت هو لصديقنا فلان، ربما نصيب أو نخطئ في هذا الإدراك أو التقدير والذي يشكل استجابة على نحو بعينه قد يصيب أو يخطئ وفقًا لما تم إدراكه بالطبع. وكأن الإدراك هو همزة الوصل والعمود الفقري لتأثير السلوك على البيئة والبيئة على السلوك.

---

(١) المرجع السابق (ص ٤٤، ٤٥).

ونحن في العادة لا ندرك كل التأثيرات الصادرة عن المثيرات البيئية المختلفة والمحيطة بنا، إنما ندرك بعضًا منها فقط، وقد لا نستطيع أو قد نغفل عن إدراك البعض الآخر، ويلعب الانتباه في ذلك دورًا أساسيًّا حسب انتباهنا أو حسب ما نختاره ليكون محل انتباه منا، يمكن أن يتحقق الإدراك أو بعض من الإدراك على الأقل ثم نقوم بتنظيمها في سياقٍ ثابتٍ ذي معنى، وهنا نكون قد حققنا عمليتين أساسيتين هما عملية الاختيار وعملية التنظيم، وهاتان العمليتان هما الأساس الذي تبنى عليه عملية الإدراك[1].

١ - عوامل الإدراك: مما سبق يمكن القول: إن الإدراك عملية مهمة في توافق الإنسان مع البيئة؛ إذ إن الإدراك يؤثر في انطباعات الإنسان عن العالم الخارجي كما يؤثر في استجاباته وسلوكه إزاء هذا العالم بكل محتوياته؛ حيث تتوقف هذه الاستجابات ويتحدد هذا السلوك على طريقة إدراك الإنسان لهذا الموقف أو ذاك. وهذا ما يجعلنا في حاجة لأن نتعرف على العوامل التي تؤثر على الإدراك وكيف يتحدد، ولماذا يختلف إدراك الفرد من موقف لآخر؟ ولماذا يختلف الإدراك بين شخصين في الموقف الواحد؟ وقد تم تقسيم العوامل هذه إلى مجموعتين؛ عوامل خارجية تتصل بالمثير نفسه أو بالموقف الذي يعيشه الفرد كما يجري في الواقع، وعوامل داخلية تتعلق بالشخص المدرِك نفسه في الوقت الذي تتم فيه عملية الإدراك. ونتناول فيما يلي كلًّا من هاتين المجموعتين:

أ - العوامل الداخلية المؤثرة في عملية الإدراك:

(أ/ ١) الحالة النفسية والجسمية للشخص المدرك.

(أ/ ٢) التوقع - التهيؤ - الاستعداد العقلي للإدراك: كثيرًا ما يتأثر إدراكنا للمثيرات المختلفة المحيطة بنا، ليس بالحالة التي تكون عليها تلك المثيرات لكن كما نتوقع أن تكون تلك المثيرات.

(أ/ ٣) الخبرة السابقة: يدرك الإنسان الأشياء أو المثيرات التي خبرها سابقًا بطريقة أسهل من الأشياء والمثيرات التي لم يسبق أن مرت في خبرته.

(أ/ ٤) ميول واتجاهات وقيم الشخص المدرك: تتأثر مدركات الفرد بـ (ميول

---

(١) المرجع السابق (ص ٨٢).

واتجاهات وقيم) الشخص المدرك وعقائده وأفكاره.

(أ/ ٥) الإيحاء: المقصود بالإيحاء هو قبول فكرة أو معنى أو اتجاه دون نقد أو تمحيص؛ بحيث يدرك الفرد مثيرًا ما بنفس الطريقة التي يدرك بها الآخرون. (البيئة المجردة وما بها من ملابسات لا تتعلق بشخص القائد).

ب - العوامل الخارجية المؤثرة في عملية الإدراك:

(ب/ ١) المثير الأكثر شدة، أكثر إثارة للانتباه وبالتالي أكثر تأثيرًا على ما ندرك.

(ب/ ٢) التباين بما يجذب الانتباه ومن ثم يحدد الإدراك.

(ب/ ٣) الحركة: فالمثيرات المتحركة أكثر إثارة للانتباه وتوجيهًا للإدراك من المثيرات الثابتة.

(ب/ ٤) التكرار بعرض المثير بشكل متكرر وفي ترتيب وانتظام معين يؤدي إلى جذب الانتباه، وتوجيه الإدراك أكثر من عرض ذات المثير بدون نظام.

(ب/ ٥) التغير: ويقصد به اختلاف شدة أو حركة أي عنصر من عناصر المثير.

(ب/ ٦) العدد والترتيب.

(ب/ ٧) إدراك المثيرات في ترتيب مستمر (نتوصل إلى معنى لما ندركه عندما نستطيع تمثل الحاضر في الماضي).

(ب/ ٨) الحداثة؛ حيث يثير الشيء الجديد أو المختلف عما هو مألوف انتباه الإنسان ويؤثر على إدراكه[1].

٢ - قوانين ومبادئ تتسق وتتكامل وتؤثر على هذه العوامل: بالرغم مما عرضناه من عوامل داخلية وخارجية تؤثر على الإدراك إلا أن إدراك الفرد للعالم المحيط به إنما يتحدد وينظم وفق مجموعة من المبادئ والقوانين المختلفة التي تؤثر في معنى وتنظيم ما يدركه الإنسان، أهمها:

أ - التقارب: تميل الأجزاء التي تكون متقاربة من بعضها في الزمان أو المكان إلى إدراكها معًا.

---

(١) المرجع السابق (ص ٨٤ - ٨٦).

ب - **التماثل**: نميل إلى إدراك الأجزاء المتماثلة معًا على أنها تشكل مجموعة.

ج - **الغلق**: يوجد ميل في إدراكنا إلى تكملة الأشكال الناقصة لكي ندرك المثيرات ككلٍّ ذي معنى.

د - **الاستمرار**: نميل إلى إدراك الأشياء كنماذج مستمرة بدلًا من إدراكها كأجزاء منفصلة[١].

ب - تفسير عملية الإدراك البيئي:

بالرغم من صعوبة تقديم نماذج نظرية **حول العلاقة بين البيئة والسلوك**، لحداثة علم النفس البيئي كعلمٍ مستقلٍّ يدرس العلاقة المتبادلة بين السلوك والبيئة من منظور التفاعل بين الإنسان والبيئة كوحدة واحدة، وقلة الدراسات بشأن المثيرات البيئية وسلوك الإنسان، يمكن تفسير **عملية الإدراك البيئي من وجهات نظر، أهمها:**

١ - **إدراك البيئة من منظور العلاقة بين الإنسان والبيئة، الإدراك الأيكولوجي**: استنادًا إلى دراسات (جيبسون) (١٩٧٤م) والتي يخلص فيها إلى أن عملية الإدراك تستند إلى خاصية المثير وما تقدمه للفرد، فلكل مثير صفة ثابتة أو خصائص معروفة تساعد الإنسان على الإدراك المباشر لها. وتتم عملية الإدراك عندما يدرك الفرد كينونة المؤثر وكنهه أو ماهيته في إطار ما تمنحه المؤثرات البيئية لمدركات الإنسان.

٢ - وفي مقابل وجهة نظر جيبسون ومؤيديه ظهرت في علم النفس البيئي وجهة نظر أخرى قائلة بأن الإدراك البيئي يتأثر أكثر ليس بخصوصية المثير وماهيته، بل بنتائج التعلم والخبرة، أي ما يدركه الفرد من عناصر البيئة ومثيراتها إنما يتوقف على مدى ما لهذا الفرد من خبرات وما استطاع اكتسابه من تعلم؛ حيث يلعب الجانب المعرفي أو العقلي دورًا أساسيًّا في عملية الإدراك. ويشير البعض إلى أن عملية الإدراك البيئي أو المعرفة البيئية التي يحتاجها الفرد تتضمن أربعة من المستويات المتداخلة فيما بينها، نوردها بإيجاز فيما يلي:

أ - معرفة الفرد لمكان وجوده معرفة تتسم بالتحديد والدقة كلما أمكن ذلك.

---

(١) المرجع السابق (ص٨٦ - ٨٩).

ب - قدرة الفرد على التنبؤ بما يمكن أن يعرض له من مثيرات وأحداث المكان الذي يتواجد فيه.

ج - قدرة الفرد على تقييم ما يتعرض له آنيًّا وما تنبأ بأنه يمكن أن يتعرض له مستقبلًا من مثيرات وأحداث؛ حيث تعتبر عملية التقييم هذه مكملة لما استطاعه من تنبؤ.

د - استعداد الفرد للقيام بالسلوك المطلوب منه في ضوء ما يعيشه وما يتوقعه في المكان الذي يتواجد فيه، وهذا الاستعداد يمثل خاتمة الخطوات في عملية الإدراك أو المرحلة الأخيرة من التصور العقلي.

٣ - مع وجود وجهة النظر القائلة بأن الإدراك البيئي يعتمد على خبرة التعلم المتوفرة للشخص المدرك، ووجهة النظر القائلة بأن الإدراك البيئي يعتمد على المثير وخصائصه، ظهرت أهمية خاصة لعامل ثالث يؤثر تأثيرًا كبيرًا على الإدراك البيئي ألا وهو عامل الزمن، ويثير ثلاث ظواهر مهمة، تتدخل في تحديد عملية الإدراك البيئي، هي:

أ - إدراك الحركة.

ب - مقدار التغيرات في المثيرات البيئية.

ج - التكيف مع المثيرات البيئية والتعايش معها.

كما أن هناك تأثيرًا للأزمة في عملية الإدراك؛ إذ يتزايد إدراك الفرد للمخاطر التي يتعرض لها خلال وعقب الأزمة التي يواجهها مباشرة، ويظهر هذا الإدراك في شكل التعرف على الأسباب المؤدية للأزمة إذا كان لسلوكه دخل فيها، أو المقترحات الواجب تنفيذها لاتقاء تكرار التعرض لها، غير أن هذا الإدراك وما يتضمنه من معرفة أسباب ونتائج، ووجدان، وشعور بالخوف والقلق، وسلوك يبدأ في الانحسار تدريجيًّا كلما طالت الفترة الزمنية بعد انتهاء الكارثة أو الأزمة[1].

وبصفة عامة يتفق باحثو علم النفس البيئي مع باحثي علم النفس الاجتماعي بل وغالبية فروع علوم النفس الأخرى، على أن عملية الإدراك تتأثر بالشخصية وتكوينها بشكل ظاهر. وهم في ذلك يشيرون إلى أن إدراك الفرد يتوقف بدرجة أو بأخرى على ما إذا كان الفرد ينظر للعوامل البيئية المحيطة به على أنها هي المؤثر المتحكم والحاسم

(١) المرجع السابق (ص ٩١ - ٩٧).

في أموره وسلوكه، أم أنه ينظر إلى قدراته وإمكاناته الذاتية على أنه يستطيع أن يفعل شيئًا تجاه هذه المثيرات على اختلافها[١].

وإجمالًا يمكن القول: إن السياق توجد به عناصر - ظواهر - تؤثر على إدراكنا لها، ومن ثم من الممكن أن ندرك هذه العناصر بشكل مختلف إذا كانت خارج نطاقه، أي في سياق آخر مختلف، ومن ثم يتحكم قانون السياق، بما فيه من ظروف وملابسات تفرض وجودها في معظم الكيفيات المدركة، والتي يتحدد معناها وفقًا لما يحتويه، فهو الذي يحدد المعنى الحقيقي أو الرمزي لهذه المنبهات[٢].

٤ - علم السياسة: كما اهتم علم النفس وفروعه المختلفة - خاصة علم النفس البيئي - بدراسة السلوك والبيئة والعلاقة بينهما، اهتم كذلك علماء السياسة بها، فنجد أنه:

أ - يُجْمع دارسو السياسة على أن هناك تفاوتًا بين الواقع - السياق - كما هو كائن وبين الواقع كما يتصوره الإنسان. ويجمعون كذلك على أن السلوك الإنساني في معظمه هو نتاج الطريقة التي يدركه بها الإنسان؛ فالإنسان يواجه بيئة شديدة التعقيد تضطره إلى خلق أدوات ذاتية تساعده على تفسيرها، أي خلق بيئة ذاتية تمكنه من فهم البيئة الواقعية والتصرف إزاءها.

هذه الأدوات هي مجموعة العقائد والإدراكات والقيم والتصورات التي تمكنه من التعامل معها، وهذه المجموعة هي ما يسميها دارسو السياسة « البيئة النفسية » وهي تمثل المتغير الوسيط الذي تؤثر من خلاله البيئة الموضوعية على السياسة. فمتغيرات البيئة الموضوعية - النسق الدولي، والنظام السياسي، والخصائص القومية وغيرها - لا تؤثر في السياسة إلا إذا أدركها القائد السياسي إدراكًا معينًا، وإذا لم يدرك أو يستوعب متغيرًا موضوعيًّا معينًا، فإن ذلك المتغير لن ينتج آثاره على السياسة[٣]. ومن ثم تدخل البيئة النفسية والموضوعية كجزء من تعبيرنا عن السياق في إطار الدراسة.

---

(١) المرجع السابق (ص ٩٩).

(٢) عبلة حنفي، سيكولوجية الفن...، مرجع سابق (ص ٧٠، ٧١).

(٣) محمد السيد سليم، مرجع سابق (ص ٣٩٧).

وبالرغم من كون البيئة الواقعية هي بيئة شديدة التعقيد والاتساع، ويصعب التنبؤ بمساراتها في بعض الأحيان، فإن الفرد هو كيان محدود نسبيًّا يمتلك أدوات حسية وشعورية محدودة وقدرات أكثر محدودية على استيعاب وتخزين المعلومات.

ولكي يستطيع الفرد أن يتعامل مع هذه البيئة المعقدة بقدراته المحدودة، فإنه يجب أن يكون لنفسه تصور محدد لتلك البيئة. ونقصد بذلك أنماطًا للتفكير وللتعامل مع الحوافز البيئية. وتعتبر العملية العقدية هي القاعدة المحورية التي تنشأ منها تلك الأنماط؛ فالعملية العقدية هي تصوير تقريبي نفسي للواقع.

ومن خلال العملية العقدية يقوم الفرد بتطوير مجموعة من العقائد - التصورات - عن طبيعة البيئة؛ وأساليب التعامل مع تناقضاتها. وهي ليست مجموعة عشوائية من العقائد، ولكنه ينشئ كلًّا متكاملًا يتسم بالترابط، أي أنه يشكل نسقًا عقديًّا (نسقًا إدراكيًّا).

والفرد خلال عملية اتخاذ القرار يربط بين المعلومات المتعلقة بظاهرة معينة، وبين عقائده حول تلك الظاهرة حتى يتمكن من تحديد مجموعة من البدائل الممكن الاختيار من بينها، وهو في النهاية يختار بديلًا من خلال مقارنة البدائل المتاحة بسلَّم الأفضليات الكامن في نسقه العقدي؛ أي يلعب النسق العقدي (الإدراكي) دورًا حاسمًا في ضبط حجم المعلومات الممكن قبولها واستيعابها من البيئة الخارجية باعتبارها توجه الفرد نحو قبول معلومات معينة أو نحو تجاهل ورفض معلومات أخرى[١].

ويرى تولمان أن كل فرد ينشئ « خريطة معرفية » هي جُمَّاع توقعاته للعلاقة بين المسالك والنتائج، وهذه الخريطة بما تتضمنه من عقائد واستعدادات معرفية، تشكل متغيرًا وسيطًا بين الحوافز البيئية وبين سلوكيات الإنسان، ومن هنا فإن « السلوك الزمني للإنسان هو نتاج لخريطته المعرفية عن البيئة الزمنية » فالإنسان مقيد أساسًا بتفسيراته للبيئة، وتشكل العقائد التي يؤمن بها ركنًا أساسيًّا منها[٢].

ب - يحظى السياق أو البيئة - في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والقانونية والدستورية - بأهمية في دراسات الرأي العام - الانتخابات - باعتبار أن طبيعة العملية وتطورها ونتائجها، إنما هي محصلة لهذا السياق أو البيئة

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٩، ٣٠).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٧).

بمكوناتها. السياق يعكس أولويات ويفرز نتائج ويشكل مناخًا سيكولوجيًّا وماديًّا يحيط بالعملية ويرسم إلى حدٍّ كبير نتائجها وتوابعها[١].

ج - كما انقسمت دراسات التحول الديمقراطي بين مركزية تأثير السياق المحيط أو مركزية أدوار الفاعلين لتحقيق التحول الديمقراطي. فنجد الدراسات البنيوية تنظر إلى التحول الديمقراطي باعتباره نتيجة للتغيرات في تركيب وبنية الدولة والمجتمع والتي قد تستغرق مدى زمنيًّا طويلًا، وتتم كنتاج للتفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والأوضاع الطبقية وأيضًا تركيب وبنية القوى الدولية. فالتحول إنما يرجع إلى تلك التحولات البنيوية وليس بسبب مبادرات الأطراف أو الفاعلين أو النخب السياسية. وعلى العكس من ذلك تركز مدرسة الفاعلين السياسيين على الدور المركزي الذي يقوم به هؤلاء الفاعلون لتحقيق التحول الديمقراطي، دون تجاهل الأهمية التي قد تمثلها العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[٢]. وهذا الانقسام يقترب كثيرًا من انقسام وجهتي النظر لدارسي علم النفس البيئي حول مدى تأثير الشخصية على دور الفاعلين وتأثير العومل المحيطة على هذا الدور.

وفي إطار الدراسة، نجد أنفسنا أمام حقيقة أهمية هذين العاملين للحديث عن الإصلاح؛ إذ لا يستطيع أحدنا أن ينكر أن كل أمر لا يتم إلا في سياقه، ومن ثم لا بد من وجود مقومات وإمكانات الإصلاح في السياق المحيط، وهذا السياق المحيط - بسائر تفاعلاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية الداخلية والإقليمية والدولية - قد يؤثر سلبًا أو إيجابًا في عملية الإصلاح، كما أن الفاعلين هم ركيزة أساسية للإصلاح؛ إذ لن يقوم إصلاح، في سياقه بما يتيحه من إمكانات ومقومات للإصلاح، بدون وجود المصلحين الجادين والمستمرين للقيام والتضحية في سبيل الإصلاح.

وبذلك فإن واقع الأمر أن تحديد أيهما أكثر تأثيرًا للقيام بالإصلاح عملية مركبة ومتشابكة؛ ذلك بدءًا بتداخل تأثير هذين العاملين في التأثير على بعضهما نهاية إلى الظروف الإقليمية والدولية المحيطة؛ فقد يوجد المصلحون ولكن توجد قوى

---

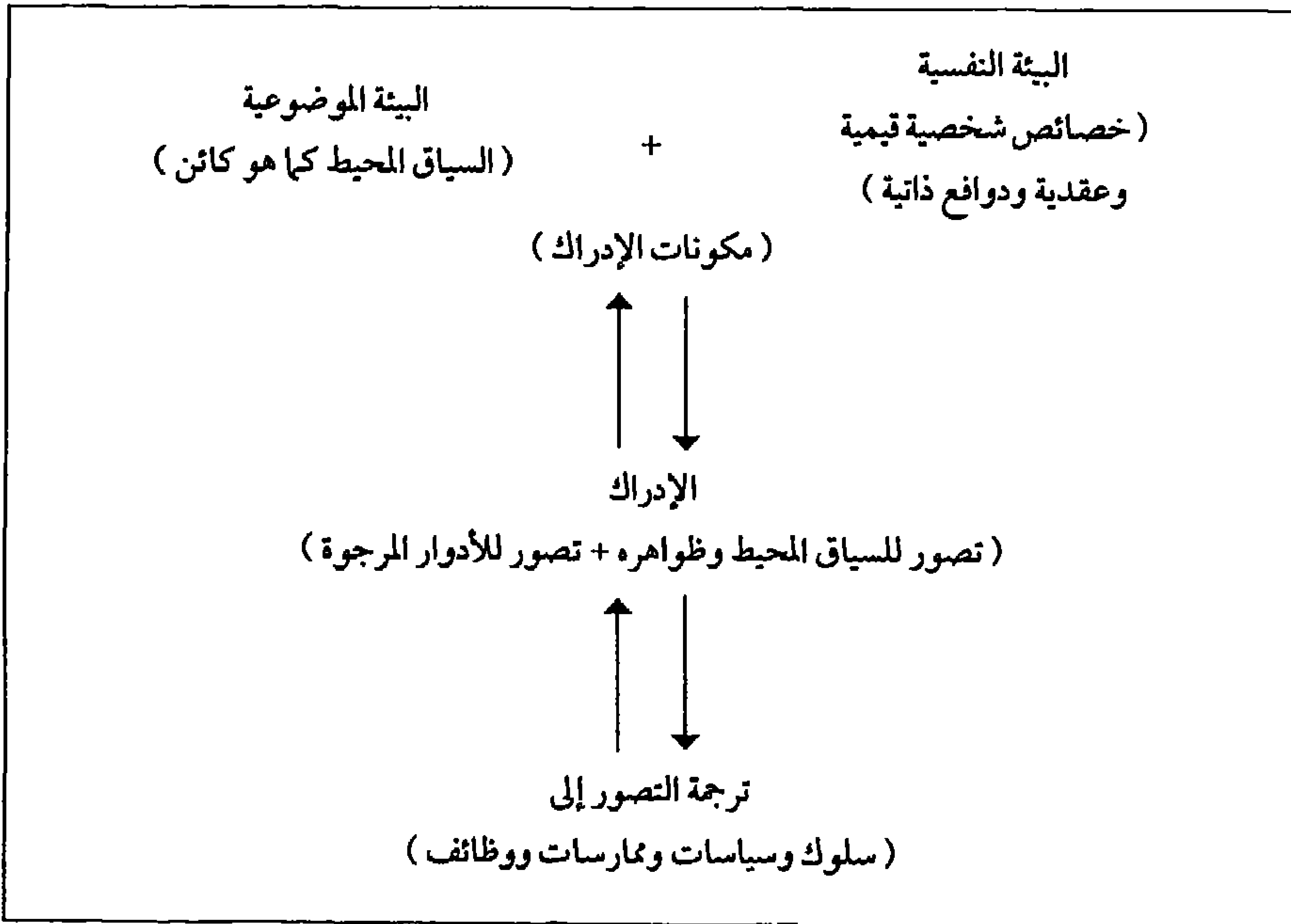
(١) عبد الغفار رشاد: الرأي العام تكوينه...، مرجع سابق (ص ٨٢).

(٢) عبد الغفار رشاد، التطور السياسي والتحول الديمقراطي: التنمية السياسية وبناء الأمة، د.ن، (٢٠٠٦م)، (ص ٣٨).

مضادة أقوى - داخلية أو إقليمية أو دولية - تعوق قيامهم بالإصلاح أو تقدم تصورًا بديلًا للإصلاح قد يكون مفسدًا وليس مصلحًا، كما قد توجد الإمكانات المتاحة للإصلاح وتغيب القوى المضادة للإصلاح إلا أنه يغيب المصلحون الذين يمتلكون رؤية واضحة ومحددة وآليات فاعلة، وبغض النظر عن كون أيهما أكثر تأثيرًا فإنه من الأهمية بمكان الحديث عنهما بوجه عام لفهم هذا التأثير على عملية الإصلاح.

وكما أشرنا سالفًا فالإدراك والسياق ركيزتان غير منفصلتين عن بعضهما في التأثير على ممارسة الدور، بل كل منهما يؤثر على الآخر فهناك تفاعل مستمر بينهما فيشكلان معًا البنية أو بنية مَنْ يمارس الدور - القائد - والذي يمارسه تبعًا لإدراكه وفي سياقه؛ فيتكون النموذج الإدراكي.

ويمكن تصور هذه البنية التي تشكل النموذج الإدراكي عبر التأثير المتبادل بين (الإدراك والسياق) على ممارسة وممارس الدور بالشكل التالي:



وإجمالًا لما سبق، يمكن القول:

إن القيادة بنيوية تحدد ملامحها الظروف والثقافة؛ وإدراك الفرد لهذا السياق يحدد سلوكه تجاهها. ويعتمد دائمًا على خلفية المرء.

رابعًا: السياق الأُموي وبنية النموذج العمري:

تعرضنا في المبحث السابق لأبرز سمات النموذج العمري النابعة من تكوينه التربوي والمعرفي والتي تؤثر بالطبع على إدراكه فيكون إدراكًا واعيًا عالمًا نابعًا من قيمه الإسلامية المترسخة فيه منذ طفولته وسائر مراحل تنشئته، فكانت تنشئة عمر الإسلامية هي ما يمثل خلفية إدراكه والذي ارتبط كذلك بالسياق المحيط (خصائص الواقع والموقف مكانًا وزمانًا وقيمًا وسياسة واقتصادًا واجتماعًا)، وإدراك عمر لهذا السياق يحدد سلوكه تجاهه، وما يمارسه من أدوار وما يقوم به من سياسات وعمليات وإجراءات، ومن ثم من الأهمية بمكان أن نشير إلى أبرز سمات الخلافة الأموية التي نشأ في كنفها عمر، حتى تكتمل لدينا المعرفة ببنية النموذج العمري وما لها من انعكاس على دوره القيادي الإصلاحي.

الأمويون والخلافة الأموية:

إن التعرف على أحوال الخلافة الأموية وأهم ملامح الحكم الأموي وملابساته قبل عهد عمر بن عبد العزيز، يبين لنا أهم ملامح السياق المحيط به، بما فيه من إمكانات وما به من معوقات تنعكس على قيامه بدوره.

١ - الأمويون، بنو أمية:

أمية هو ابن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب الجد الأكبر للأمويين، سيد من سادات قريش في الجاهلية، يعادل في الشرف والرفعة عمه هاشم بن عبد مناف، وكانا يتنافسان رياسة قريش وكان تاجرًا كثير المال وأعقب كثيرًا من الأولاد. والمال وكثرة العصبة كانا في الجاهلية من أكبر أسباب السيادة بعد شرف النسب. وبنو أمية هم أُولَى الأسر المسلمة الحاكمة، حكمت ما بين (٦٦٢ - ٧٥٠م). وأشهر سادات بني أمية أبو سفيان واسمه صخر بن حرب، وهو سيد قريش في عهد الرسول ﷺ. وأسس معاوية بن أبي سفيان الخلافة الأموية الحاكمة بدمشق، وقد كان واليًا على الشام من قِبَل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ بعد وفاة أخيه يزيد بن أبي سفيان الذي كان واليًا عليها في عهد الخليفة الأول أبي بكر ﷺ.

٢ - الخلافة الأموية:

تولى الخليفة الأول معاوية بن أبي سفيان (٦٦٢ - ٦٨٠م) بعدما تنازل له الحسن ابن علي - رضي اللّـه عنهما - في عام الجماعة سنة (٤١هـ) بعد (٦) أشهر من مقتل والده الإمام علي بن أبي طالب ﷺ، واتخذ معاوية من دمشق عاصمة للخلافة الإسلامية. وبذلك انتقلت الخلافة إلى الفرع السفياني من بني أمية[١]، وانتقلت معه الخلافة القائمة على اختيار المسلمين إلى مُلك وراثي عضوض. ويمكن لنا أن نبرز أهم ملامح الحكم الأُموي وملابساته، على النحو التالي:

أ - بالرغم من كون الخلافة الأُموية هي التالية لعهد الخلافة الراشدة، كان نمط الحكم الأموي يختلف عن سيرة الخلفاء الراشدين في أمر أساسي وهو جعل الحكم وراثيًّا، بعد أن كان اختياريًّا، فصار الخليفة يوصي بالخلافة لمن شاء بعده، على أن يبايعه المسلمون، ويوافقوا على تعيينه موافقة صورية فقط، ذلك بعد أن كانت البيعة والاختيار هي طابع تعيين الخليفة، على أساس الشورى والتعرف على آراء الناس، مما حرم الأمة حرية التغيير والتبديل، وانعكس ذلك على ميادين الثروة والاقتصاد، فانتشرت المظالم التي أدت إلى كراهية الحكم الأُموي، وإلى ظهور الثورات والانتفاضات ضد الخلفاء الأُمويين.

وكان الفقهاء في المدينة وغيرها في طليعة المعارضين للأمويين، ووجَّهوا لهم سهام النقد الشديد، بل لم يبايعوهم أحيانًا لجعلهم الأمر ملكًا، ولإهمالهم سُنة السلف[٢].

وقد بدأ ذلك بعهد معاوية ليزيد بالرغم من الذين لم يرضوا ببيعة يزيد، فعلى سبيل المثال: عندما قال معاوية للأحنف بن قيس: ما تقول يا أبا بحر؟ فقال: نخافكم إن صدقنا ونخاف اللّه إن كذبنا، وأنت يا أمير المؤمنين أعلم بيزيد في ليله ونهاره وسره وعلانيته ومدخله ومخرجه، فإن كنت تعلمه للّه وللأمة رضًا فلا تشاور فيه، وإن كنت

---

(١) لمزيد من المعلومات عن الخلافة الأموية والخلفاء الأمويين، انظر:

- محمد الخضري بك، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة الأموية، تحقيق: محمد العثماني، بيروت: دار القلم، د.ت.

(٢) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ١٣٥).

تعلم فيه غير ذلك فلا تزوده الدنيا وأنت صائر إلى الآخرة، وإنما علينا أن نقول: سمعنا وأطعنا[1]. فيبدو في رد أبي بحر عليه أنه يخاف اللَّه إن كذب بأنَّ يزيد يصلح لهذا الأمر، ومع قوله هذا وقول غيره بأن يجعل الأمر شورى، لم يستمع إليهم معاوية، ولم يمنع ذلك من وجود مؤيدين وغير معارضين ليزيد[2].

وباختياره ابنه سُنَّ المُلْك المنحصر في أسرة معينة، بعد أن كان أساسه الشورى حتى وإن كانت شورى في أفضلية أفراد بعينهم يختارهم الخليفة كما فعل عمر بن الخطاب، ولكن ليس فيهم أحد من ولده ولا بني أبيه ليؤكد أن اختيار الخليفة أو أهل الحل والعقد لا يكون إلا على أسس موضوعية لمن يتوسم فيه قيامه على أمر الأمة بصلاحها دون محاباة أو وساطة أو محسوبية. وذلك جعل في أسرة المُلْك الترف والانغماس في الشهوات والرفعة على سائر الناس، ويدعو في الغالب إلى اختيار غير الأفضل من الأمة، بل الأقرب للخليفة. وانحصرت الخلافة في بيت واحد يختار كل خليفة منهم وليَّ عهده من أهل بيته إما ابنه أو أخاه أو ابن عمه.

لكن لم يمنع غياب الشرعية لغالبية خلفاء بني أمية ما كان لبعضهم من فاعليات وممارسات سياسية مهمة إيجابية؛ منها على سبيل المثال لا الحصر: اختيار ولاة ثقاة والنصح لهم. ومن النماذج الموجهة من الخليفة إلى ولاته:

١ - كتب معاوية لعبيد اللَّه بن زياد لما ولاه: « لا تؤثرن على رضا اللَّه شيئًا، وإن أعطيت عهدًا فأوف به ولا يخرجن منك أمر حتى تتعقله وإذا لقيت عدوك فكبر أكبر من معك، ولا تطمعن أحدًا في غير حقه، ولا تيئسن أحدًا من حق هو له ».

٢ - وصية مروان بن الحكم لابنه عبد العزيز لما عينه على مصر ، وجاء بها: « عمهم بإحسانك يكونوا كلهم بني أبيك، وأوقع إلى كل رئيس منهم أنه خاصتك دون غيره يكن عينًا لك على غيره، وينقاد قومه لك ».

---

(١) محمد الخضري بك، مرجع سابق (ص ٤٤٦، ٤٤٧).

(٢) كان ترشيح يزيد بمبادرة من المغيرة بن شعبة إلى معاوية، فقال: « قد ذهب أعيان الصحابة وكبراء قريش، وإنما بقي أبناؤهم، ويزيد من أفضلهم رأيًا، وأحسنهم سياسةً، وما أدري ما يمنع أمير المؤمنين من أخذ البيعة له.. ففيه منك خلف. ويكون كهفًا للناس بعدك، ولا يُسفك دم »، فأخذ معاوية يستشير الوجهاء في ذلك. السيد عمر، الدور السياسي للصفوة...، مرجع سابق (ص ٩٠).

٣ - وصية مروان لابنه بشر، لما ولاه على البصرة أن « لا يجعل على بابه سترًا ولا حجابًا وأن يدخل الناس عليه بلا استئذان »[١].

فهذه الوصايا وغيرها من خطب غالبية حكام بني أمية وعلمهم وفقههم وتنشئة نموذج مثل عمر بن عبد العزيز، مع تعلمه الذاتي وفقهه لأهمية ترجمة العلم لعمل، تؤكد وجود بعض الفاعليات السياسية الإصلاحية المهمة. لكن لا يمنع وجودها من وجود مظاهر عديدة للترف والعنف والفساد الاقتصادي والسياسي؛ ومنها على سبيل المثال لا الحصر: ما قاله معاوية: « فإذا رأيتموني أنفذ فيكم الأمر فأنفذوه على إذلاله، وايم اللَّه إن لي فيكم لصرعى كثيرة، فليحذر كل منكم أن يكون من صرعاي »[٢]. وقال عبد الملك بن مروان: « لا يأمرني أحد بتقوى اللَّه بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه »[٣]. فنجد سياسة معاوية وغالبية حكام بني أمية قريبة من الترهيب والشدة، بعيدة عن اللين والإحسان مع الرعية.

ب - كثرت الأحداث والفتن والثورات المسلحة ضد الأمويين، وقام الخلفاء الأمويون بقتل الثوار وإخضاع المعارضين والخوارج، فأصبحت البلاد مرتعًا للفساد ومباءة للانقسام والتمزق، وظهرت الفرق الإسلامية المتعددة؛ كالشيعة بالكوفة الذين ظهروا للأخذ بثأر الحسين وأقاربه في فاجعة كربلاء في عهد يزيد بن معاوية (٦٠ - ٦٤هـ) ووقعة الحرة (٦٣هـ) وذهب ضحاياها من أبناء الصحابة وزعماء المدينة، فصارت العراق مسرحًا للثورات والفتن بين الخوارج والشيعة، وبرزت القبلية المدمرة بسبب سياسة مروان ومَنْ بعده مِن تقريب اليمانيين وإبعاد القيسيين، فاشتعلت نار العصبية بين الطرفين، وحدث انقسام في الخلافة، فبايعت الحجاز ثم العراق عبد اللَّه بن الزبير حتى قتل سنة (٧٣هـ)، إلى غير ذلك من الثورات والانقسامات والفتن التي نادرًا ما سكنت في عهد الأمويين، وهكذا كانت مسيرة الاستبداد وإخضاع المعارضين وقتل الثوار، مما جعل البلاد تغلي كالمراجل بالفوضى والاضطراب[٤].

---

(١) المرجع السابق (ص ١١٣).
(٢) محمد الخضري بك (ص ٤٢٩، ٤٣٠).
(٣) المرجع السابق (ص ٤٥٧).
(٤) المرجع السابق (ص ١٣٦).

ج - شاعت ظاهرة الفساد الاقتصادي بمعناه الشامل من بذخ وترف وإهدار أموال الأمة، فكانت الدولة مزرعة للخليفة ينفق أموالها كما يشاء على نفسه وأسرته وبطانته ومن يلوذ به من متملقين. فبعد أن كانت الأموال تؤخذ من الأغنياء لترد على الفقراء، شريعة اللَّه في الزكاة، أصبحت تؤخذ من الفقراء لترد على الأغنياء من أمراء وشعراء وخطباء وأبناء حتى ينفقوا عن سعة ويسرفوا كما يشاؤون[1].

د - عمل خلفاء بني أمية على تشجيع علماء المسلمين على بث فكرة الجبر أو الأيديولوجية الجبرية، أي أن ما يتم على الأرض فإنما هو بإرادة اللَّه؛ لأن الإنسان مسيَّر لا مخيَّر؛ ومن ثم فإن ما يأتونه، أيـًّا كان من مظالم، فهو من قضاء اللَّه ومن خلقه، فالنتيجة للجبر أن اللَّه الذي يسيّر الأمور قد فرض على الناس بني أمية - كما فرض كل شيء - ودولتهم بقضاء اللَّه وقدره فيجب الخضوع للقضاء والقدر، ولو أراد اللَّه غير ما هو كائن لفعل، بما يعينهم على تأكيد سلطانهم السياسي. وأول من شجع على ذلك معاوية بن أبي سفيان ليجعله عذرًا فيما يأتيه ويوهم أنّه مصيب فيه، وأنّ اللَّه جعله إمامًا وولاه الأمر، فهو من قال في خطبته « البتراء »: « أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم زادة، سنسوسكم بسلطان اللَّه الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء اللَّه الذي خولنا... »، ولما ولي يزيد بن معاوية الخلافة خطب فقال: « الحمد للَّه الذي ما شاء صنع، ومن شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع.. ».

حاولت الأيديولوجية الجبرية الأموية توظيف النص الديني توظيفًا سياسيًّا لتجريد الإنسان من قدرته على الاختيار، وعلى التمييز بين القبيح والحسن العقليين وفرض الطاعة لأصحاب السلطان، فاللَّه ﷻ عَلِمَ أنه لا قوام لشيء ولا إصلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ اللَّه بها حقه، ويمضي بها أمره، وينكل بها عن معاصيه.. ولم يقتصر التنظير للأيديولوجية الجبرية على أصحاب السلطة، بل جُنِّد لهم خطباء المساجد والشعراء والقصاص، وبلغ الأمر إلى وضع أحاديث ونسبتها إلى أساطين رواة الحديث؛ أمثال أبي هريرة، وعائشة، وابن عمر، لفرض الطاعة، وإعفاء الخلفاء من العقاب يوم القيامة؛ فقد جاء في إحدى الروايات أن جبريل أتى إلى الرسول صلى اللّـه عليه وآله وسلم

---

(١) محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي، مرجع سابق (ص ٥٧).

فقال: يا محمد أقرئ معاوية السلام، واستوصِ به خيرًا فإنه أمين اللَّه على كتابه، ووصيه، ونعم الأمين. كما روّجوا أحاديث تعفي الخلفاء من العقاب يوم الحساب؛ مثل: إن اللَّه تعالى إذا استرعى عبدًا رعية كتب له الحسنات، ولم يكتب له السيئات.

هـ - نجد في أغلب بني أمية اهتمامًا بالعلم والعلماء والفقهاء والشعراء، إلا أن غالبيتهم علموا العلم وما عملوا به. فلو عملوا بالعلم والفقه ما ظلموا وقتلوا وأسرفوا وضيعوا وأخذوا بطانة السوء لهم دليلًا، وما كانت الكلمة عندهم إلا شعارًا يحقق مطامعهم من ذوي السلطان.

و - اهتم الخلفاء الأمويون بالغ الاهتمام بالتوسع والفتوحات حتى كونوا أكبر دولة إسلامية في التاريخ، فكان خلفاء بني أمية يؤمنون أن الفتح والتوسع المستمرين هما عدتهما لنشر الإسلام، وأن الهجوم هو خير وسيلة للدفاع عن الدولة الإسلامية، وبالتالي أضحت غنائم الحرب عنصرًا أساسيًّا في البنيان الاقتصادي للدولة[١].

ز - إن أبرز إنجازات بني أمية تتمثل في الاهتمام بالمنشآت وأشكال العمارة المختلفة والاهتمام بالمساجد وبالعلم، وهي أمور مرجوة للبلاد والرعية؛ فازدهرت الخلافة بكل مقوماتها وقوتها وعملوا على تقوية أواصر الدولة الإسلامية التي وصلت إلى أكبر اتساع لها بشكل لم تصل إليه أي دولة إسلامية في كافة العهود السابقة أو اللاحقة، إلا أنه لم يكن هناك في الغالب مجال للحديث عن عدل وحق وسخاء على الرعية أو تعامل حضاري مع الاختلافات المذهبية والخارجين عن الحكم، وهو ما قام به عمر إلى جانب الأمور والمهام الأخرى.

إن النهج الذي أنتجه بعض الخلفاء الأمويين - بما يجعلنا نزن مقدار ما قدم عمر ومقدار ما استفاد به من تأثير عظيم لفهم سليم للإسلام والعمل بمنهاجه، فاستفاد من أخطاء اعوجاج سابقيه في استغلال الدين لتبرير سياساتهم الظالمة، فكانت له منهجًا في سبيل إصلاحه، بما يقدم لنا نموذجًا تاريخيًّا له من السمات وله من الأهمية ما يدعونا للكشف

---

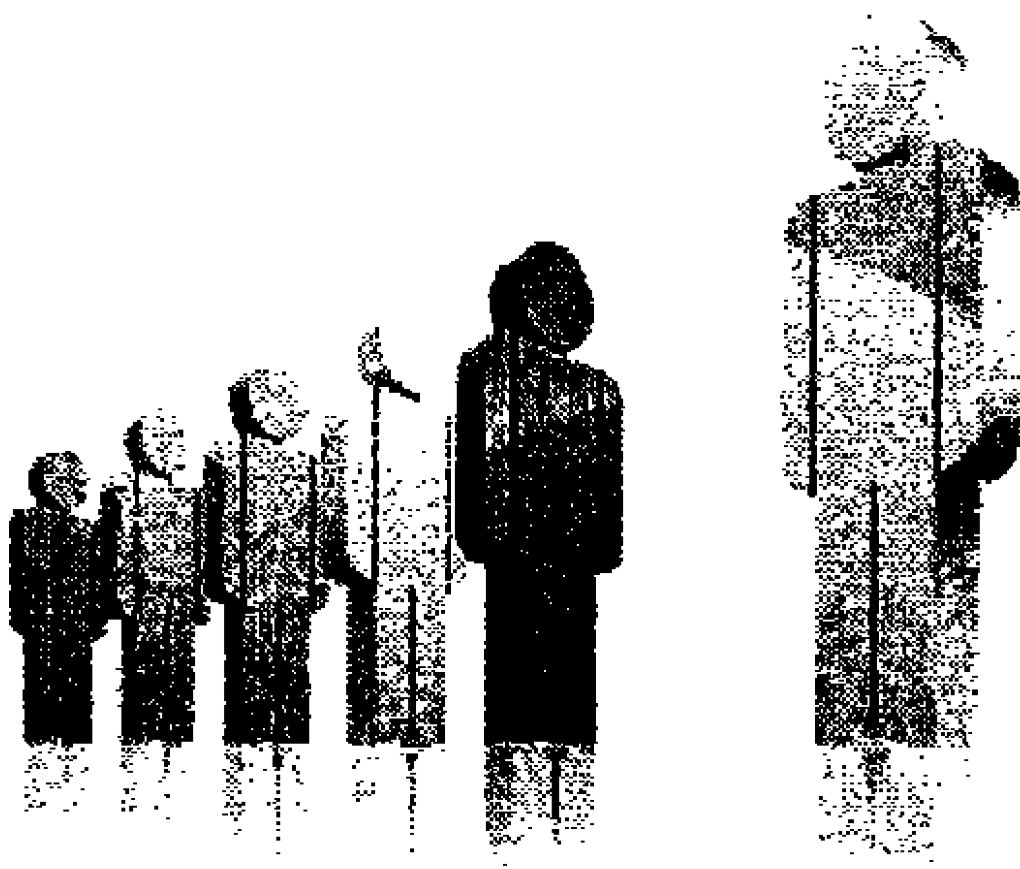
(١) علا أبو زيد، خبرة العصر الأموي: من استئناف فتوح الراشدين وحتى بلوغ الفتح أقصاه، في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (محرر)، العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٠م) (٢/ ٥٥١).

عن استيعابه لواقعه التاريخي ومتغيراته وإدراكه لها وتعامله معها في إطار تحليل المدخلات والمخرجات بما يخلق الترابط بين الخبرة ودلالاتها والحركة وقواعد التحكم في مساراتها، فيقدم حجة وبرهانًا أن الإصلاح ليس زمنًا ولا مكانًا بعينه، وإنما مصلحون لديهم إرادة تمكن لبيئة الإصلاح وتبنيها، خاصة إذا كانوا من أصحاب السلطة والنفوذ الذين غالبًا ما يمثلون - إذا لم يقوموا هم بالإصلاح - العائق الأساسي لغيرهم من أصحاب إرادة الإصلاح.

* * *

الفَصْلُ الثَّانِي

مفهوم وسياسات الإصلاح السياسي والنموذج العمري الإصلاحي



تمهيد



استكمالًا للتعرف على المفاهيم الأساسية للدراسة، فإننا نرصد في هذا الفصل المفهوم الثاني للدراسة وهو الإصلاح السياسي، كمفهوم وكمنظومة، مع التطبيق على النموذج العمري الإصلاحي.

فنعرض لبعض محاولات تعريفه، والتي ترتبط فيما بينها بقواسم مشتركة مع مفهوم الإصلاح نفسه القائم على إزالة الفساد، ولكن ذلك لا يمنع من وجود اختلاف في الرؤى والمنهج بينهما. ونحاول أن نقدم - عبر استفادة الدراسة من الدراسات السابقة ومن الرؤية الإسلامية - محاولة للإسهام في تعريفه. كما نستدعي مفاهيم تتفق معه في الفكرة والمضمون ومفاهيم تحمل معه معاني الفكر والحركة، يوجد بينهما ترابط وتمايز. كما نميز بين الإصلاح السياسي كعملية كلية تستدعي مفاهيم تمثل عمليات تعكس سياسات وأدوات لازمة لأي نظام سياسي في سياق تفاعلاته، بالاستفادة بالخبرة الإسلامية والغربية فكرًا، وبالاستفادة بالنموذج العمري ممارسةً، وذلك عبر مبحثين؛ هما:

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: الإصلاح السياسي: مفهوم منظومة.

المَبْحَثُ الثَّانِي: سياسات الإصلاح السياسي والنموذج العمري.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الإصلاح السياسي: مفهوم منظومة



يعد مفهوم الإصلاح بأبعاده المختلفة - الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية - واحدًا من المفاهيم المحورية التي شغلت التيارات الفكرية على تعددها وتنوعها على اختلاف الزمان والمكان. وغالبًا ما ارتبطت أهداف الإصلاح وسبله وآلياته برغبات دعاته، وإسقاط مدركاتهم وتصوراتهم على مضامينه، مما أضفى على المفهوم تعقيدًا وتشابكًا ورؤى متعددة بشأنه، مما يجعل من الصعوبة بمكان حصرها، إلا أنه يمكن أن نتناول الإصلاح السياسي، كأحد أبعاد الإصلاح اللازمة والأساسية، عبر ثلاثة محاور؛ هي:

محاولات تعريف الإصلاح السياسي، منظومة الإصلاح السياسي: التمييز بين مفهوم الإصلاح السياسي ومفاهيم مرتبطة به على مستوى الفكر والحركة والعملية، محاولة الدراسة تعريف الإصلاح السياسي.

أولًا: محاولات تعريف الإصلاح السياسي:

بالرغم من كون مفهوم الإصلاح في المعاجم العربية وفيما يقابلها في القواميس الغربية إنما يعني ما هو ضد الفساد والانتقال بالحالة التي تدهورت إلى ما كانت عليه قبل التدهور بإزالة الأخطاء وأسبابها أو الانتقال من وضع حسن إلى ما هو أحسن منه للتطوير فهو عملية مستمرة، إلا أنه تعددت محاولات تعريفه.

وقد اتسم مفهوم الإصلاح السياسي بالثراء والتنوع وشمول كافة مناحي الحياة الاجتماعية وامتداده عبر حدود العام والخاص في الظاهرة الاجتماعية؛ إذ لم يقتصر على قضايا الدولة والنظام السياسي وحدها، بل نجد من يتحدث عن الزي ويربطه بالتدهور السياسي مثل الأباظي، ومن يتحدث عن التربية السياسية ويربطها بالاستبداد السياسي مثل الكواكبي، ومن يربط بين الأوامر داخل البيوت والعائلات وبين وجود الأمة ذاتها مثل محمد عبده؛ ومنهم من يتحدث عن قضية المرأة وربطها بمتوالية القهر

السياسي مثل قاسم أمين. وهذا يعكس حقيقة ارتباط الإصلاح السياسي بجوانب الحياة كافة وتأثيره عليها وتأثره بها[1].

وقد كان هذا الثراء والتنوع والتعدد في مجالاته سببًا في جعل هذا المفهوم أحد المفاهيم التي لا يوجد لها تعريف محدد في العلوم الاجتماعية ومن بينها علم السياسة؛ ذلك لارتباطه أيضًا بظروف المجتمعات واختلاف مضمونه وتفاوته من مجتمع إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى في نفس المجتمع[2]. إلا أن هذا لا يمنع من أن هناك محاولات جادة لتعريفه خاصة في الآونة الراهنة؛ لتداعيات كثرة الحديث عنه في بلدان العالم الثالث بوجه عام وبلدان العالم العربي والإسلامي بوجهٍ خاص، كحلٍّ رئيس للقضاء على مصادر الإرهاب والعنف.

ومن هذا المنطلق جاءت العديد من المبادرات الرسمية وغير الرسمية في العالم العربي والإسلامي للحديث عن الإصلاح بوجه عام والإصلاح السياسي بوجه خاص، والتي حاولت تحديد المفهوم أو الحديث عن بعض مؤشراته، ومن هذه المحاولات:

١ - ما جاء على المستوى الرسمي:

كالمبادرة السعودية والمبادرة المصرية والمبادرة اليمنية والمبادرة القطرية والمشروع الليبي. وهناك المبادرات المشتركة، الصادرة عن أكثر من دولة عربية. وقد اتسمت هذه المبادرات جميعها بالحديث عن الإصلاح السياسي للنظام العربي وللدول العربية؛ فنجد على سبيل المثال أن المبادرة المصرية قد طالبت بإقامة برلمان عربي موحد ومحكمة عدل عربية، وبضرورة تعديل نظام التصويت داخل الجامعة العربية، كما أكدت هذه المبادرات على أن الزعماء العرب: **يستهدفون استنهاض مجتمعاتهم عن طريق توسيع المشاركة السياسية وإنجاز الإصلاحات الضرورية في المجالات كافة**[3].

---

(١) هند مصطفى علي محمد الشلقاني، مرجع سابق (ص ١٦).

(٢) شادية فتحي، مرجع سابق (ص ٥٠٥).

(٣) وثيقة الإسكندرية، قضايا الإصلاح العربي الرؤية والتنفيذ (١٢ - ١٤ مارس ٢٠٠٤م)، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية (٢٠٠٥م).

٢ - ما جاء على المستوى شبه الرسمي أو غير الرسمي:

أ - فعلى المستوى شبه الرسمي:

١ - وثيقة الإسكندرية: صدرت في اختتام أعمال مؤتمر قضايا الإصلاح العربي: الرؤية والتنفيذ، أطلقتها مؤسسات وهيئات غير حكومية كمؤسسات المجتمع المدني والعمل الأهلي في الوطن العربي، برعاية حكومية.

وتدارسوا إمكانات الإصلاح اللازمة لتطوير مجتمعاتنا العربية، وقد جاء في هذه الوثيقة تعريف الإصلاح السياسي بأنه: « كافة الخطوات المباشرة وغير المباشرة التي يقع عبء القيام بها على عاتق كلٍّ من الحكومات والمجتمع المدني ومؤسسات القطاع الخاص؛ وذلك للسير بالمجتمع والدول العربية قدمًا وفي غير إبطاء أو تردد وبشكل ملموس في طريق بناء نظم ديمقراطية ».

ويقصد بالنظم الديمقراطية: الديمقراطية الحقيقية التي قد تختلف في أشكالها ومظاهرها وفقًا للتغيرات الثقافية والحضارية من بلد لآخر، ولكن جوهرها يظل واحدًا؛ فهي تعني ذلك النظام الذي تكون الحرية فيه هي القيمة العظمى والأساسية بما يحقق السيادة الفعلية للشعب الذي يحكم نفسه بنفسه من خلال التعددية السياسية التي تؤدي إلى تداول السلطات وتقوم على احترام كافة الحقوق من حرية الفكر والتنظيم والتعبير عن الرأي للجميع، مع وجود مؤسسات سياسية قوية فاعلة يأتي على رأسها المؤسسات التشريعية المنتخبة، والقضاء المستقل، والأحزاب السياسية، بمختلف تنوعاتها الفكرية والأيديولوجية، فضلًا عن الصحافة والإعلام، ومؤسسات المجتمع المدني. وأن تكون الحكومة خاضعة للمساءلة الدستورية والشعبية؛ إذ لا بد من مراجعة أداء هذه المؤسسات لضمان أدائها الديمقراطي السليم، الأمر الذي يفرض الشفافية التامة واختيار القيادات الفاعلة والتطبيق الفعلي لمبدأ سيادة القانون بما لا يعرف الاستثناء، مهما كانت مبررات هذا الاستثناء ودواعيه، ويكون الدستور هو أساس قوانين الدولة، فلا يجوز أن تتناقض مواده مع النظام السياسي الذي ينشده المجتمع بما يضمن تداول السلطة بالطرق السلمية وإقامة الانتخابات الدورية الحرة[١].

---

(١) المرجع السابق (ص ١٩٥).

ب - يأتي كذلك في المستوى غير الرسمي، المحاولات الأكاديمية التي يقوم بها أساتذة الجامعة في إطار ندوات ومؤتمرات في جامعات بلدان العالم العربي والإسلامي بشأن الإصلاح السياسي؛ لما أصبح يمثله من حديث يشغل داخل وخارج هذه البلدان، ومن هذه المحاولات:

١ - يرى د. عليُّ الدين هلال أنه ينبغي أن نتفق على المقصود من مفهوم الإصلاح السياسي بأن نعرفه بتحديد العناصر التي يتردد الحديث عنها الآن بين القوى الداعية له، في الأدبيات الغربية والأدبيات العربية، وهذه العناصر هي:

أ - سيادة الدستور والقانون.

ب - قاعدة عضوية الجماعة السياسية هي المواطنة، مواطنون لهم حقوق متساوية.

ج - وجود انتخابات حرة ونزيهة يتم من خلالها الوصول إلى الحكم في النظم الرئاسية بالنسبة لرئيس الدولة، وفي النظم البرلمانية بالنسبة للأحزاب التي تشكل أغلبية البرلمان، ويتم من خلالها تحديد الوزارة.

د - التعددية الحزبية: حق المواطنين في تشكيل الأحزاب باعتبارها الآلية لطرح البرامج والرؤى السياسية على المواطنين جذبًا لتأييدهم.

هـ - الحرية في تكوين مؤسسات وأنشطة المجتمع المدني.

و - الحريات العامة كما يكفلها الدستور والقانون؛ مثل: حرية إبداء الرأي وحرية التعبير وحرية التقاضي ومن ثم استقلال القضاء[1].

ومن هذا المنطلق فإن فكرة الإصلاح السياسي هي التغيير في أسلوب الحكم وفي أدوات الحكم وفي كيفية إدارة الدولة، وبذلك فإنه بالمعنى المثار حاليًّا هي مجموعة من الإجراءات والخطوات تهدف إلى الانتقال من نظم حكم تتسم بالتسلطية إلى نظم حكم تقوم على قاعدتي المشاركة والتمثيل ويمارس المسؤول سلطته وفقًا للدستور.

---

(١) علي الدين هلال، « محاضرة »، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، (٢٠٠٦م)، (ص ٤٨).

٢ – ويرى د. محمد سعد أبو عامود أن الإصلاح السياسي يعني: « القيام بعملية تغيير في الأبنية المؤسسية السياسية ووظائفها وأساليب عملها وأهدافها وفكرها، وذلك من خلال الأدوات القانونية التي يوفرها النظام السياسي، وذلك بهدف زيادة فعاليته وقدرته على التعامل مع المتغيرات والإشكاليات الجديدة والمتجددة باستمرار »[1].

٣ – ويرى الكثير من الأكاديميين أن مفهوم الإصلاح السياسي قد ارتبط لا سيما في الآونة الأخيرة بظاهرة التحول الديمقراطي وأصبح مرادفًا للديمقراطية أو لانتقال النظام السياسي من حالة تتركز فيها سلطة اتخاذ القرار في مواقع محددة بأعلى النظام السياسي إلى حالة أخرى يتم فيها تداول تلك السلطة بين النظام ومختلف قوى المجتمع. وفي هذا السياق يمكن تقديم الرؤى التالية:

أ – الإصلاح السياسي كصيغة عامة تشتمل على عمليتين: الدمقرطة والتحرر أو الليبرالية. وكما قال أودونيل وشميتر في كتاباتهما أن التقدم في جانب ما قد يكون على حساب الجانب الآخر. فالحكام السلطويون قد يسمحون بالتحرر، بل ربما يشجعون عليه للتخفف من ضغوط عديدة، وللحصول على المعلومات والدعم المطلوبين من دون أن يغيروا في هيكلة بناء السلطة شيئًا، أي من دون أن يصبحوا عرضة للمساءلة من قبل المواطنين على أفعالهم، ودون أن يتنازلوا عن حقهم الذي يتمسكون به في الحكم لصالح انتخابات تنافسية نزيهة. وما أن تبدأ الدمقرطة حتى تبدأ المخاوف بشأن التوسع المفرط لهذه العملية ويتبع ذلك الادعاءات لتكبيل حريات الأفراد؛ ذلك أن هذه الجماعات غير مهيأة بالدرجة الكافية للتمتع بصفة المواطنة الكاملة، وهذا غالبًا ما يحدث في الدول العربية؛ لذا فالدمقرطة والتحرر لا يحدثان في وقت واحد عمومًا في المنطقة العربية[2].

ب – تقدم إحدى الدراسات الإصلاح السياسي عبر التحول الديمقراطي. فتقدم عملية التحول الديمقراطي والمحددات الداخلية والخارجية التي تدفع لبدء هذه

---

(١) محمد سعد أبو عامود، محددات مستقبل الإصلاح السياسي.....، مرجع سابق، (ص ٥٣٥).

(٢) عبد العظيم محمود حنفي، تأثير العوامل الخارجية على الإصلاح السياسي في النظم السياسية العربية (٢٠٠١ – ٢٠٠٤م)، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م، (ص: ص – س).

العملية. وتتمثل المحددات الداخلية في تآكل سيطرة النظم السلطوية لفقدها الشرعية أو وجود صراعات داخلية أو غير ذلك، وفي الثقافة السياسية التي تؤدي دورًا حاسمًا في تحديد اتجاه وسرعة هذه العملية. ويختلف تأثير الثقافة السياسية عليها من مرحلة إلى أخرى؛ إذ تكون الثقافة أقل أهمية وأكثر تكيفًا، ثم تبرز أهمية العامل الثقافي مرة أخرى مع إقامة مؤسسات ديمقراطية؛ حيث يجب أن يتعلم المواطنون كيف يتعايشون مع هذه المؤسسات ويديرونها اعتمادًا على مجموعة قيم ثقافية ديمقراطية. وبالنسبة للمحددات الخارجية فإنها تتضح في جانبين رئيسين: **أولهما**: اهتمام الدول الكبرى والمنظمات الدولية بالديمقراطية، وفي هذا الإطار تلعب الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي دورًا مهمًّا إلى جانب بعض المنظمات الدولية؛ مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي من خلال المساعدات الدولية والمنح. **وثانيهما**: ظاهرة العدوى أو الانتشار؛ إذ في ظل الثورة التكنولوجية أصبح من الصعب السيطرة على تدفق المعلومات، ومن ثم فإن نجاح الديمقراطية في دول يشجع دولًا أخرى على عملية التحول الديمقراطي. وتقدم دراسة أخرى لإمكانية الاستفادة من تمييز هنتنجتون (١٩٩١م) بين أربعة أنماط وأشكال لعملية التحول الديمقراطي في النظم التسلطية، وهي:

(ب/ ١) التحول Transformation عندما تتم عملية الانتقال الديمقراطي بمبادرات من النظام التسلطي ذاته ودون تدخل من جهات أخرى.

(ب/ ٢) التحول الإحلالي Transplacement عندما تتم عملية التحول الديمقراطي أساسًا عن طريق مبادرات مشتركة بين النخب الحاكمة والنخب المعارضة.

(ب/ ٣) الإحلال Replacement عندما تنتج عملية الديمقراطية أساسًا عبر الضغوط والمعارضة الشعبية.

(ب/ ٤) التدخل الأجنبي Foreign Intervention عندما تحدث عملية الدمقرطة نتيجة لتدخلات وضغوط أطراف أجنبية[1].

ويرى هنتنجتون في نمط التحول أن النظام يقرر - وبدون ضغوط قوية من قوى

---

(١) شادية فتحي، مرجع سابق، (ص ٥٠٩ - ٥١١).

المعارضة أو من المجتمع ككل - مصلحته في إدخال تغييرات وإصلاحات سياسية، غير أن هذا الشكل من التحول يستمر فيه الهيمنة السياسية لعدد صغير نسبيًّا من النخب والتي غالبًا ما تحتفظ بسيطرتها على السلطة والقوة في الترتيبات الجديدة ومن ثم تقوم ديمقراطية محدودة تكون القرارات مدفوعة بالمصالح الخاصة والشخصية.

من هذه المحاولات وغيرها نجد أنه كثيرًا ما تم الربط بصورة مباشرة أو غير مباشرة بين الإصلاح السياسي وظاهرة التحول الديمقراطي، بل إن ثمة توافقًا في الآونة الأخيرة على أن الإصلاح السياسي إنما يستهدف تحقيق الديمقراطية[١].

وبذلك أصبح مفهوم الإصلاح بأبعاده المختلفة الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية مطروحًا في العديد من الدراسات العربية المعاصرة، بما ينادي به الليبراليون العرب الجدد بإصلاح التعليم وخاصة التعليم الديني باعتباره الأساس لتحقيق أي إصلاح وغابت عنهم الحجج الواقعية للإصلاح السياسي وما يرتبط بها من قضايا؛ كالمساواة والعدالة وتكافؤ الفرص[٢].

ثانيًا: منظومة الإصلاح السياسي: التمييز بين مفهوم الإصلاح السياسي ومفاهيم مرتبطة به على مستوى الفكر والحركة والعملية:

١ - المستوى الفكري:

الإصلاح كفكرة إنما هو فكرة قديمة قدم الإنسانية، إذ إننا نجدها في كتابات قدامى المفكرين اليونانيين والرومانيين والمسيحيين والإسلاميين؛ فنجد أنه لم يغب عن وعيهم الإصلاح وإن عبروا عنه بدلالات مختلفة أو ببعض مؤشراته، فنجد، على سبيل المثال، حديث سقراط عن الفضيلة والمعرفة وعن كون مهمة الرجل السياسي أو رجل الدولة أو بتعبيرنا في الدراسة القيادة السياسية، هي مهمة سياسية - أخلاقية فهو من

---

(١) محمد زاهي بشير المغيربي، الديمقراطية والإصلاح السياسي: مراجعة عامة للأدبيات، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، (٢٠٠٦م)، (ص ٨٥).

(٢) أميمة عبود، مفهوم الإصلاح السياسي في بعض نصوص الخطاب الليبرالي العربي الجديد، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا، (٢٠٠٦م)، (ص ١٥٨، ١٥٩).

ناحية يدير شؤون الدولة ورعاياها، وهو من ناحية أخرى يجعل المعرفة أساس الحكم الصالح، وذلك نجده في مناداة أفلاطون بديمقراطية التعليم، والمساواة المطلقة في تكافؤ الفرص، وفي حديث أرسطو عن العدالة التوزيعية والتصحيحية بتصحيح أي خلل يمس التوزيع، وتحدث الفارابي كذلك عن هذه العدالة وأن الموزع للخيرات والمحافظ عليها من الضياع أي الذي يقوم على العدالة التوزيعية والتصحيحية والتأمينية هو الحاكم - مدير المدينة - نجد في محاولات هؤلاء وغيرهم تأكيدًا على ما يمكن أن نسميه اليوم مؤشرات للإصلاح السياسي، عمليات جزئية لازمة للإصلاح السياسي. وتؤكد هذه الدراسات كذلك على دور الحاكم ووضع شروط له بما يمكنه من القيام بدوره المرجو، كذلك يستمر الحديث عن الإصلاح بطرق مختلفة؛ فنجد الخطابات العربية والإسلامية المعاصرة منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر مثل « طبائع الاستبداد » و « أم القرى » للكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢م) و« مناهج الآداب العصرية في مباهج الألباب المصرية » و« تخليص الإبريز في تلخيص باريز » للشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م) و« أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » لخير الدين التونسي (١٨٢٠ - ١٨٩٠م) - خطابًا عن الإصلاح السياسي[1].

ويمكن التمييز بين مفهوم الإصلاح السياسي ومفاهيم ترتبط به على المستوى الفكري: نذكر من أبرز المفاهيم التي تتفق مع مفهوم الإصلاح السياسي في الفكرة إلا أنها تختلف معه في مسماها وتفصيلاتها باختلاف الفترة الزمنية التي برزت فيها أو باختلاف الخبرة الثقافية للمجتمعات ودواعي الإصلاح بها، على سبيل المثال لا الحصر: النهضة والتنوير، العمران، التجديد، العقد الاجتماعي، التحول الديمقراطي والتنمية السياسية، الديمقراطية، الحكم الصالح.

أ - النهضة والتنوير:

يرجع مفهوم النهضة والتنوير إلى الظروف التاريخية التي عاشتها دول أوروبا

---

(١) كمال المنوفي، المقدمة، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، (٢٠٠٦م)، (ص١٣، ١٤).

شرقًا وغربًا؛ إذ كانت ثقافة الشعوب في أوروبا خلالها مقصورة على ما يمليه عليهم سدنة الكنيسة ورجالها وكانت السيطرة الثقافية واللاهوتية وتفسير الظواهر الطبيعية خاصة لرجال اللاهوت الكنسي، لا يجوز مخالفتها باعتبارها وحيًا، وبذلك:

١ - صار الدين - كما عرفوه من رجال الكنيسة - تجسيدًا للتخلف والجهل والخرافة. وصار هناك صراع بين الدين والعلم لا سيما بعد ميلاد حركة التنوير العلمي الرافضة للكنيسة وآرائهم معلنة أن ما يدعيه رجال الكنيسة باطل لا حق فيه، جهل لا يسنده علم، خرافة لا يقبلها عقل[١]. وتم استعمال مصطلح التنوير معبرًا عن الانتصار لصالح العلم والعقل والنور ضد الكنيسة وآرائها. وبذلك مثَّل التنوير العقلانية والتقدم.

وبدأ عصر النهضة باعتباره حركة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدراتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى[٢].

٢ - بينما قد عرف الغرب مشروعه النهضوي بالرفض المطلق للكنيسة باعتبارها رافضة للعلم، امتد هذا المشروع النهضوي للبلاد العربية والإسلامية بين من استمر على نفس نهج الغرب، فرفضوا الإيمان بالغيب وجعلوه من الخرافات التي نادوا برفضها ورفضوا تعاليم الإسلام في الحياة، وبيَّن من وعى الإسلام وفهم أنه لا يتناقض فيه منطق العقل مع منطق الوحي، ولا منطق التدين رافض للعلم؛ ذلك حيث أكد الإسلام على أهمية إعمال العقل وتنوير الحياة الثقافية للمجتمع والقضاء على ما فيها من جهل وتنوير الحياة السياسية والقضاء على ما يشوبها من ظلم ودكتاتورية. ومن هنا انطلق المشروع النهضوي العربي مع رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م)، الذي أكد على الحل التربوي كطريقة للحل السياسي، وخير الدين التونسي الذي أكد على أهمية الإصلاح السياسي كحلٍّ ومخرج لما تعانيه المجتمعات الإسلامية عامة والعربية خاصة. ورأى جمال الدين الأفغاني أن هناك مجموعةً من الأمراض السياسية قد أصابت العرب والشعوب الإسلامية مثل التخلف والجهل. وأن الحل

(١) محمد السيد الجليند، من قضايا الفكر الإسلامي الحديث قراءة تحليلية نقدية، القاهرة: دار الهاني، (٢٠٠٦م) (ص ١٩٨، ١٩٩).

(٢) شادية فتحي، مرجع سابق (ص ٥٠٦، ٥٠٧)

يكمن في العودة إلى الإيمان، وركز محمد عبده على الإصلاح الديني، واهتم الكواكبي بموضوع الاستبداد ورأى أنه علة الفتور والتخلف[١].

٣ - ارتبط مفهوم النهضة بأبعاد اشتملت الديني والتربوي والسياسي، مما يجعلنا نقول: إن النهضة إنما تعبر في أحد أوجهها عن أهمية الإصلاح السياسي في سبيل التقدم والوصول إلى وضع أفضل. ويرتبط مفهوم التنوير ومفهوم الإصلاح السياسي بما يرمي إليه التنوير من إصلاح ديني ومن ثم انعكاساته على السياسي كذلك والعكس بالعكس. غير أنه اختلف مفهوم التنوير في الغرب الرافض للكنيسة لما فرضته من استبداد وجهل عنه عند بعض العرب والمسلمين المتفهمين لما فرضه الإسلام من أهمية العلم واستعمال العقل ورفضهم للجهل والظلم والاستبداد، ومن ثم كان التنوير يعني لديهم العودة إلى فهم الدين في كافة نواحي الحياة وبذلك يتحقق الإصلاح الديني الذي يتلازم معه تحقق الإصلاح السياسي.

وبذلك نجد أنه لم يستعمل مفهوم الإصلاح ذاته، وإنما تم التعبير عن فكرته ومضمونه بمسميات أخرى وفقًا لمتطلبات ظروف المجتمع وقتها من قبيل النهضة والتنوير، وبرغم عدم استعمال مفاهيم النهضة والتنوير في الآونة الراهنة إلا أنه ما زال الحديث عن الإصلاح الديني وتلازمه مع الإصلاح السياسي، بل اعتبر البعض الأول شرطًا للثاني، وما زالت ركائز التنوير هي أعمدة الإصلاح في كل نهضة، وهذه الركائز، أهمها:

أ - على المستوى الثقافي: العلم والعقلانية.

ب - على المستوى الاجتماعي: الحرية والمساواة.

ج - على المستوى السياسي: العدل - الديمقراطية / الشورى[٢].

ب - التجديد:

يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة، إذ إن أي تيار فكري يعتبر نفسه ممارسًا للتجديد إن لم يكن هو التجديد

---

(١) هند مصطفى علي محمد الشلقاني، مرجع سابق (ص ٦٣).

(٢) محمد السيد الجليند، مرجع سابق (ص ١٩٩).

ذاته، وحتى أشد التيارات جمودًا وأكثرها تفريطًا تزعم القيام بمهمة التجديد، بل إنه لا تخلو جماعة من تصور ما لهذه العملية، فصارت من القضايا الأساسية في تصاعد عصر الأيديولوجية والعقائد الفكرية والسياسية؛ لذا أفردت كل فلسفة مبحثًا من مباحثها أو أكثر لدراسة فكرة التجديد، إن لم يكن بهذا المسمى فتحت مسميات قريبة منه؛ نذكر منها على سبيل المثال: التغيير، التقدم، التطور، الحداثة، حركة التاريخ، تطور المجتمعات، الثورة[1].

١ - التجديد لغة: تجدد الشيء، صار جديدًا، وجدده، أي: صيره جديدًا وكذلك أجده واستجده، والجديد نقيض الخلق، والجِدة - بالكسر - مصدر الجديد وهي نقيض البلى.

٢ - في التصور الإسلامي يرى البعض أن التجديد دائمًا وخلال التاريخ الإسلامي يُطرح بمعنى التطهير، أي تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه وتقديمه في صورته الأصلية النقية، وهذا ما يحتكم إليه عند تحديد المجددين خلال قرون الإسلام[2].

٣ - من خلال المعاني اللغوية هذه ينبعث في الذهن تصور تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر، ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر؛ أولها: أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد، ثانيها: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديمًا خلقًا، ثالثها: أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق[3].

إذًا التجديد هو عملية إحياء وهي أشبه بمراهنة سيكولوجية أولًا، وما يستتبع ذلك من تحول باتجاه التغيير والعمل حتى يتحقق الدين في صورته الأولى في زمن الصحابة، واستمر هذا المعنى لدى الأجيال اللاحقة على وتيرة واحدة بحكم عقلية التقليد السكونية التي كانوا مأسورين لها.

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، « مفهوم التجديد »، في: علي جمعة وسيف الدين عبد الفتاح (مشرف)، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٨م)، (ص ٣١٠).

(٢) رضوان زيادة، مرجع سابق (ص ٦٣، ٦٥).

(٣) المرجع السابق (ص ٣٤٥، ٣٤٦).

مع بداية القرن العشرين أخذ مفهوم التجديد أبعادًا جديدة؛ بحيث نستطيع القول إنه تم إنشاء خطاب خاص حوله، وأصبحت تستخدم مترادفات أخرى يطلب منها أن تؤدي الدور الإشكالي الذي يلعبه مفهوم التجديد، واستخدمت داخل حقل الفكر الإسلامي مفاهيم الاجتهاد والتطوير، بينما كانت مفاهيم الحداثة والتحديث أكثر حضورًا في الخطاب العربي المؤسس على العلاقة الاتصالية مع الغرب. وبذلك تم إعادة الاعتبار لمفهوم التجديد كمفهوم مفتاحي مطلوب بذاته لترك مساحة من الحرية تتيح لنا فهم الدين الإسلامي وفق متطلبات العصر وروحه، وبما ينسجم مع معطيات الواقع القائم، وإن كان مفهوم التجديد ما زال يخضع لسياسات الجذب بين كافة التيارات الأيديولوجية، مما يعيق تطوره معرفيًا.

٤ - أما التجديد السياسي فعنى بها عملية ذات مستويات متعددة؛ الفكري، والنظامي، والحركي، وهي مستويات تتفاعل جميعًا فيما بينها، كما أنه لا ينبغي أن يفهم منه بحال إمكانية الفصل السياسي عن الجوانب الأخرى لعملية التجديد؛ لأنها عملية ذات طبيعة كلية ترتبط جوانبها ببعضها[١].

٥ - بذلك يمكن القول: إن مفهوم التجديد والتجديد السياسي يرتبطان بالخبرة العربية والإسلامية، متطابقان في الاستعمال مع الإصلاح؛ لارتباط كليهما بالأساس بالقيام على الأمر بما يصلحه؛ ولذا فإنه غالبًا ما استبعد أحدهما لانتشار استعمال الآخر فحسب؛ فاستعمال مصطلح التجديد أسبق إلى الاستخدام، لانتشاره في الأدبيات الإسلامية انطلاقًا من تناولها للحديث النبوي الشهير: « **إن اللّٰه يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها** »[٢]، ثم برز مصطلح الإصلاح في النصف الأول من القرن العشرين مع محمد عبده والأفغاني، ثم شهد النصف الثاني من القرن العشرين عودة لمفهوم التجديد ليغطي على مفهوم الإصلاح[٣]، ومع

(١) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، (١٩٨٩م)، (ص ٧).

(٢) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، طارق بن عوض اللّٰه بن محمد. عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (تحقيقين)، القاهرة: دار الحرمين، (١٩٩٤م)، (٦/ ٣٢٣)، (ح ٦٥٢٧).

(٣) مدحت ماهر، المقدمة في: طارق البشري (وآخرين)، الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، أمتي في العالم، =

أوائل القرن الحالي الحادي والعشرين يعود خطاب الإصلاح، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠١م) بدعوى إصلاح الإسلام نفسه، بل أهمية الشروع في الإصلاح السياسي؛ حيث لا يمكن الحديث عن إصلاح الخطاب الديني دون الإصلاح السياسي الشامل الذي يشيد دعائم دولة ديمقراطية. ويراهن البعض على أن الإصلاح الديني من شأنه أن يعيد تنضيد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وفقًا لعلاقة تبادلية تسهم في الإصلاح السياسي.

وترى الدراسة أنه على الرغم من استعمال كلا المفهومين - الإصلاح والتجديد - بنفس المعنى والفارق هو استبعاد أحدهما في حالة استعمال الآخر، فإنه يمكن استعمال كلا المفهومين متلازمين؛ حيث يكون التجديد معبرًا عن المستوى الفكري بينما يكون الإصلاح معبرًا عن مستوى الممارسة؛ فيُعنى التجديد بتقويم الانحراف وإحياء الأصول في مواجهة المواقف المستجدة والمستحدثة دون إفراط أو تفريط، فهو بذلك الأقرب عند الحديث على المستوى الفكري، أي تجديد الفكر أو تجديد الخطاب الديني(١).

وقد تحدث كبار المفكرين الإسلاميين المجددين؛ أمثال خير الدين التونسي ويوسف القرضاوي وغيرهما على ضرورة التجديد والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بما يتلاءم مع ظروف العصر وأحوال المسلمين، ويتفق مع ثوابت الشريعة، وعدم قصرها على ما ورد فيه نصٌّ من كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ، وإنما يتسع ليشمل كل ما لا يخالف الكتاب والسنة وإن لم يرد نصٌّ فيه. فكل ما يحقق الإصلاح ومقاصد الشريعة هو من الشريعة ما لم يخالف ما فيه نص أو ما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، بينما يكون الإصلاح على مستوى الممارسة أي السياسات والإجراءات التي يتم اتخاذها للانتقال إلى وضع أفضل والتي قد يكون من بينها تجديد الخطاب الديني. وقد يقبل العالم العربي والإسلامي الحديث من خارجه عن الإجراءات والسياسات التي ينبغي اتخاذها للسير قدمًا في سبيل الإصلاح؛ لأن الحديث عن احترام حقوق الإنسان وأهمية المواطنة

= القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م)، (ص ١٧).

(١) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي...، مرجع سابق (ص ٨).

والمشاركة السياسية وغيرها من هذا القبيل هي مبادئ عالمية لا ترتبط بخصوصيات؛ لأنها ترتبط بالإنسان أيًّا كان لونه، أو جنسه، أو دينه، إلا أن تجديد الخطاب الديني لا ينبع إلا من داخل عالمه؛ لأنه يرتبط بفهم هذا الدين وفهم ماهية التجديد فيه. وخلاصة القول: إن كلا المفهومين - التجديد، الفكري والديني، والإصلاح بوجه عام والسياسي بوجه خاص - كلاهما متوازيان ومكملان لبعضهما البعض وكلاهما عملية مستمرة؛ إذ يرجى بهما التحسين إلى ما هو أفضل وهذا لا انتهاء له.

ج - العمران:

كما هو معروف لدينا فإن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم العمران، أي علم الاجتماع البشري، ويعرِّف ابن خلدون العمران في « أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران »[1].

وترى الدراسة أن العمران الذي جعل له العلَّامة ابن خلدون سياسة ينتظم بها أمره وثيقة الصلة بالإصلاح السياسي، بل يمكن القول: إن هذه السياسة إنما هي تعبير عن الإجراءات والعمليات اللازمة له. ونذكر مما جاء في هذه السياسة التي أبانها ابن خلدون في فصله « في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره »، وقد استدعى فيها ابن خلدون رسالة طاهر بن الحسين لابنه عبد اللَّه بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، وهي الرسالة التي وجد فيها ابن خلدون أنه أحسن ما وقف عليه لهذه السياسة:

١ - تقوى اللَّه وخشيته، والتقوى قُصِدَ بها ليس الطابع الإيماني فحسب وإنما كيف تحرك هذه التقوى المسؤولية عند الحاكم بما يجعله يراعي مصالح العامة.

٢ - العدل.

٣ - مراجعة أهل البصر والعلم.

٤ - ألا تكون هناك مجاملة ولا محاباة، أي ألا تكون هناك محسوبية ووساطة.

٥ - حمل الناس على أمر الحق.

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق (ص ٥٣).

٦ - استعمال الأموال في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم.

وبذلك نجد في هذه السياسة التي ينتظم بها أمر العمران الكثير من الإجراءات الجزئية اللازمة للإصلاح السياسي.

د - العقد الاجتماعي والتنمية السياسية والتحول الديمقراطي والديمقراطية والحكم الصالح:

نميز بين هذه المفاهيم ونحن نربط بينها؛ لأنها مثلت نتاجًا لبعضها البعض؛ فنجد أن العقد الاجتماعي قد استُخدم منذ القرن السابع عشر لإرساء دعائم الديمقراطية الليبرالية بافتراضاتها الثلاثة: النفعي، الحكومة لصالح المحكومين، الليبرالي، كافة الأفراد على قدم المساواة، الديمقراطية، أكثر نظم الحكم صلاحية وهو الذي يستند إلى قرار أغلبية المعنيين[1].

وقد بزغ الحديث عن التنمية السياسية في منتصف القرن العشرين مع كتابات (لوشيان باي) التي أحلت مفهوم « التنمية السياسية » محل الديمقراطية، والتي ارتبطت بالأساس بمحاولات تنمية بلدان العالم الثالث أو البلدان التي كانت حديثة العهد بالاستقلال وقتئذ[2]، ومع نهاية القرن العشرين أخذ مفهوم التحول الديمقراطي يحل تدريجيًّا محل مفهوم التنمية خاصة بعد انهيار الأيديولوجية الاشتراكية مع انهيار الاتحاد السوفيتي وانتشار الديمقراطية في أكثر بلدان العالم، ثم زادت وطأة الحديث عن الديمقراطية باعتبارها الشكل المرجو للإصلاح السياسي في بلدان الشرق الأوسط، أو بلدان العالم العربي والإسلامي تحديدًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠١م)، واتهام أفراد من العالم العربي والإسلامي بها وأن السبب في وجود هذا التطرف هو غياب الديمقراطية والحاجة إلى الإصلاح الديني في هذه البلدان. وقد تطور كذلك في خطٍّ موازٍ للحديث عن الديمقراطية الحديثُ عن الحكم الصالح الذي يؤكد على أهمية التنمية البشرية المستدامة باعتبارها الرابط الضروري لتحقيق التنمية الإنسانية.

---

(١) حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق (ص ٣٥٤).

(٢) عبد الغفار رشاد، التطور السياسي...، مرجع سابق (ص ٥٥).

*** وبذلك يتأكد لنا الترابط بين هذه المفاهيم، ونعرض لها كل على حدة لنميز بينها وبين مفهوم الدراسة الرئيس الإصلاح السياسي، على النحو التالي:**

١ - العقد الاجتماعي:

تتعلق نظرية العقد الاجتماعي بنشأة الدولة وتقوم على افتراض أن: للأفراد أسبقية معنوية على وجود الدولة، وأن الأفراد هم الذين أنشأوا الدولة عن طريق عقد اجتماعي وذلك خدمة لمصالحهم. وبذلك مرت الدولة بثلاث مراحل:

أ - وجود حالة فطرة أولى سابقة على وجود الدولة أطلقوا عليها حالة الطبيعة State of Nature؛ حيث عاش الأفراد يحكمهم القانون الطبيعي ولهم حقوق طبيعية متساوية.

ب - العقد الاجتماعي Social Contract: بموجبه تعاقد الأفراد على إنشاء الدولة، ومن ثم فالدولة أساس إنشائها رضائي نتيجة اتفاق بين الأفراد، ومن ثم تلاشت تمامًا فكرة الدولة الثيوقراطية ذات الأصل الإلهي.

ج - العقد السياسي: بعد إنشاء الدولة نفسها وقيام النظام السياسي بها.

وبالرغم من أن مفكري العقد الاجتماعي استخدموا نفس النظرية وبدأوا من افتراض أن الأفراد عاشوا في حالة الفطرة الأولى - عصرًا طبيعيًّا - إلا أنهم اختلفوا في طبيعة العقد الاجتماعي، ومن ثم اختلفوا في طبيعة الدولة والنظام السياسي القائم بها[1].

وبنظرة عامة على أهم مفكري العقد الاجتماعي هوبز ولوك وروسو، نجد أنهم بدأوا من نفس المنطلق السابق، إلا أنهم وصلوا إلى نتائج متباينة؛ فقد استخدم هوبز النظرية في تدعيم الحكم المطلق وكان نصيرًا للاستبداد، أما لوك فقد استخدم نفس النظرية في تدعيم الحكم الرئاسي والوقوف في وجه الحكم المطلق، فالسلطة النهائية والسيادة في يد الشعب، السيادة الشعبية. أما روسو فقد استخدم النظرية لتدعيم الحكم والسلطة المطلقة للجماعة، الإرادة العامة، ويعبر عنها برأي الأغلبية، ومع أن نظرية العقد الاجتماعي أصبحت موضع تحدي كثيرين؛ منهم على وجه الخصوص ديفيد

---

(١) حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق (ص ٣٥٤، ٣٥٥).

هيوم ونقده لأبعادها التاريخية والسياسية والاجتماعية إلى الحد الذي جعلها تتلاشى من الفكر الغربي ابتداءً من القرن التاسع عشر، إلا أن افتراضاتها ظلت ذات قيمة دائمة كأساس وركيزة لليبرالية الغربية والمذهب الفردي[١]. وبذلك نجد أن نظرية العقد الاجتماعي والتي استخدمت بالأساس لإرساء دعائم الديمقراطية إنما تمثل شكلًا من أشكال الإصلاح السياسي؛ إذ يتحقق معها إنشاء الدولة بناءً على اتفاق أفرادها وخدمة لمصالحهم.

٢ - التنمية السياسية والتحول الديمقراطي:

أضحى الاهتمام بقضايا التنمية مطلبًا أساسيًّا منذ بداية الستينيات من القرن العشرين بعد انحسار موجة الاستعمار الغربي المباشر عن العديد من المناطق، وظهور عدد كبير من الدول المستقلة حديثًا، وهي دول متخلفة من حيث مستوى التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية بصفة عامة، ومتخلفة كذلك من حيث بنياتها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وقد كان وقوعها تحت وطأة الاستعمار سببًا رئيسيًّا في ذلك، هذا على النقيض من دول صناعية هي في غالبيتها استغلت العديد من ثروات هذه المناطق المتخلفة وتقدمت صناعيًّا وتكنولوجيًّا. فظهرت الحاجة لوضع نظريات للتنمية بهدف ربط هذه الدول المتخلفة بمناهج للتنمية لا تؤدي إلى فصلها عن الدول الرأسمالية الغربية، لتستمر العلاقة بين المركز والهامش أو الأطراف بما يضمن استمرارية مصالحها، ولكي تصبح الدول المتقدمة نموذجها الذي ترغب في محاكاته وحليفها الذي تعتمد عليه في سبيل الوصول إلى أهدافها التنموية.

لم تكن هذه المحاولات رأسمالية فقط، بل كان هناك توجهات اشتراكية لفك علاقة التبعية التي تربط دول العالم الثالث بالعالم الرأسمالي عن طريق طرح نموذج مغاير للتنمية[٢]. وقد أفلح كلا النموذجين في استقطاب عدد كبير من دول العالم الثالث ودفعها لاتخاذ خطوات باتجاه محاكاته. وإن كان ما أحرزه النموذج

---

(١) المرجع السابق (ص ٣٥٦).

(٢) مريم سلطان لوتاه، نحو صياغة لنظريات التنمية السياسية من منظور عربي إسلامي، سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ع (١٠٢)، (١٩٩٥م)، (ص ١).

الغربي الرأسمالي في هذا المجال قد فاق إلى حدٍّ كبير قدرة النموذج الاشتراكي في اجتذاب دول العالم الثالث نحو تصوره التنموي. وبذلك نجد أن الحديث عن التنمية بشكل عام أو التنمية السياسية بوجه خاص هو حديث متعدد الرؤى والاتجاهات.

أ - وبالرغم من تعدد محاولات تعريف التنمية، إلا أنه يمكن تعريفها بأنها: « القدرة على إدارة العلاقات الاجتماعية بمعناها الشامل وفق صيغة تتسع لتشمل التناقضات القائمة في هذا المجتمع، سواء التقليدية منها أو الحديثة، ومحاولة إدارة العلاقة بينها بطريقة تحفظ توازن هذه البيئة الاجتماعية، وتحول دون بروز أي من هذه التناقضات بصورة قد تهدد استقرارها »[١].

والبعض يعرف التنمية السياسية بأنها التحديث السياسي بمعنى: « بناء المؤسسات السياسية في المجتمع على أساس التمايز الوظيفي وتدعيم القدرة النظامية للنظام السياسي، وترشيد بناء السلطة السياسية وإشاعة روح المساواة في الحقوق والواجبات داخل المجتمع وتوفير آليات التطوير الذاتي للنظام السياسي ومؤسساته؛ بحيث يكون قادرًا على التكيف البنائي والوظيفي الملائم واللازم للتعامل مع متغيرات الواقع السياسي المعاصر السريعة والمتلاحقة »[٢].

ب - تفترض عملية التنمية السياسية عمليات واسعة وتحولات شاملة:

(ب/ ١) يصفها بعض العلماء بالتعبئة بما تشير إليه من تحضر وتعليم وحراك اجتماعي وسيكولوجي، وتعرض لوسائل الاتصال الجماهيري، وقدرة ورغبة في إبداء الآراء والمشاركة في الشأن العام[٣].

(ب/ ٢) يصف علماء آخرون تلك العمليات والتحولات بأنها: « التحول الديمقراطي » وما يفترضه هذا التحول من سمات وعناصر جوهرية؛ إذ إن التنمية السياسية هي بناء الديمقراطية وتحقيق المزيد من المشاركة وتحمل المسؤولية

---

(١) المرجع السابق (ص ٧).

(٢) محمد سعد أبو عامود، التنمية السياسية بين النظرية والتطبيق: دراسة حالة مملكة البحرين، شؤون خليجية ع ٤٩، (٢٠٠٧م)، (ص ١٢).

(٣) عبد الغفار رشاد، التطور السياسي...، مرجع سابق (ص ٢٢).

والمتابعة المنظمة لعمليات التغيير، ومشاركة المحكومين في اختيار حكامهم من خلال الانتخابات الدورية ومشاركتهم في تحديد الأهداف السياسية الكبرى وصياغة السياسات العامة[1].

(ب/ ٣) فريق ثالث يرى أهمية التكنولوجيا والاختراعات، وآخرون يؤكدون على مفهوم إدارة الصراع أو الأزمات أو دور المبدعين كعنصر حاسم في هذه العمليات والتحولات.

ج - لا يمكن الحديث عن شكل واحد لتحقيق التنمية السياسية يصلح لكل مجتمع أو نظام وعبر العصور. وبالرغم من اختلاف الحديث عن مستوياتها إلا أن هناك اتفاقًا تعبر عنه نظريات التنمية بكون التنمية والحداثة هي ما يحقق النمط الغربي في التطور بنقل القيم والمؤشرات الغربية[2]، إلا أنه يمكن الحديث عن سمات يستطيع المجتمع السير في اتجاه المزيد منها، وفق الخصوصية التي تميزه، ويمكن إجمالها فيما يلي:

(ج/ ١) تتطلب فترة طويلة زمنيًا، ويمكن التمييز بين مراحل أو مستويات مختلفة تمر من خلالها المجتمعات.

(ج/ ٢) عالمية نظامية متجانسة: تحدث في كل المجتمعات وإن بأشكال مختلفة.

(ج/ ٣) تتضمن حركة مستمرة للمجتمعات لا تتوقف للمجتمعات على اختلاف مستوياتها الحضارية، وتفترض مَثَلًا أعلى تتجه تلك الحركة نحوه لتحقق تقدمًا.

(ج/ ٤) تتعدد أبعادها وعناصرها، فلا يمكن اختزالها، ولها طابع جذري وربما ثوري من خلال ما تجلبه من تغيرات أساسية في حياة الشعوب والمجتمعات[3].

د - وتفترض عملية التنمية السياسية معايير للمؤسسات والأبنية والأدوار

---

(١) محمد سعد أبو عامود، مرجع سابق (ص ١١).

(٢) نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٢م)، (ص ٢٤٠).

(٣) عبد الغفار رشاد، التطور السياسي...، مرجع سابق (ص ٤٨، ٤٩).

وللعمليات والتفاعلات والقيم والأخلاقيات وقواعد اللعبة السياسية، كما أنها تحمل طابعًا أيديولوجيًّا متأصلًا فيها، لا ينفصم عن جوهرها وطبيعة تكوينها؛ لذا نجد ذلك التسييس الواضح في أدبياتها من كتابات ليبرالية غربية إلى يسارية أو ماركسية إلى محلية موغلة في محليتها أو خصوصياتها الذاتية(١). ويتأكد هذا الطابع الأيديولوجي عندما نجد محاولات جادة في دول العالم الثالث للبحث عن صياغة نظرية متكاملة حول التنمية السياسية تنبع من أيديولوجياتها، وتراثها الفكري العربي الإسلامي، فيما يخص الدول العربية والإسلامية منها؛ كي تكون أكثر ملاءمة عند التطبيق لظروف هذه المجتمعات، وتكون أكثر قدرة على دفعها باتجاه يضمن تجاوزها لواقعها المتخلف سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا والانطلاق بها إلى مستقبل أفضل(٢)، هذا على نقيض النماذج الخارجية لنظريات التنمية الرأسمالية أو الاشتراكية التي تبغي استقطاب دول العالم الثالث بانتهاج أساليب للتنمية الاقتصادية والسياسية لتحقيق مصالحها - أي الدول الرأسمالية والاشتراكية - وليس بهدف دفع هذه الدول - دول العالم الثالث ومنها دول العالم العربي والإسلامي - إلى مرحلة أكثر تطورًا.

هـ - وبهذا يمكن القول: إن التنمية السياسية والإصلاح السياسي يرتبطان معًا ارتباطًا من عدة أوجه؛ إذ نجد:

(هـ/ ١) بالرغم من أن السمات العامة لعملية التنمية السياسية هي سمات عالمية، إلا أنها عملية مستمرة تتعدد أبعادها وعناصرها وتختلف من زمان لآخر ومن مكان لآخر.

(هـ/ ٢) إن لعملية الإصلاح السياسي طابعًا أيديولوجيًّا، كما هو كذلك للتنمية السياسية، وهو ما يجعلنا نتحدث عنه برؤية إسلامية، وأية حركة إصلاحية تضفي طابعها الأيديولوجي والفكري على نموذجها الإصلاحي.

(هـ/ ٣) بالرغم من أن التنمية السياسية قد ارتبطت بالأساس بمحاولات عمليات الاستقطاب الرأسمالي أو الاشتراكي، وارتبط الإصلاح السياسي كما ارتبطت التنمية

---

(١) المرجع السابق.

(٢) مريم سلطان لوتاه، مرجع سابق (ص ١٠).

السياسية بمحاولات غربية لفرض نموذجها باعتباره النموذج الأمثل، ظهر بعد ذلك محاولات لصياغة نظريات للتنمية السياسية، ومحاولات للإصلاح السياسي تلائم خصوصيات المجتمعات.

وبذلك يبدو الإصلاح السياسي والتنمية السياسية وجهين لعملة واحدة؛ إذ يتم التعبير عن نفس المضمون ولكن المسميات مختلفة، إلا أنه بينما ارتبط بزوغ مصطلح التنمية السياسية بظهور الدول المستقلة حديثًا وقتئذ ووجود قطبين رئيسين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي السابق؛ إذ حاول كلٌّ منهما استقطاب الدول الأخرى لتصورهما - ارتبط الإصلاح السياسي في الآونة الراهنة بمحاولات فرض القطب الأمريكي هيمنته وفرض النموذج الغربي للإصلاح في دول العالم الثالث بصفة عامة ودول العالم العربي والإسلامي بصفة خاصة.

٣ - الديمقراطية:

إن الحديث عن الديمقراطية كأبرز مفاهيم الفكر السياسي الغربي إنما يعود إلى قدم الحديث عن العقد الاجتماعي كما أن البعض عبر عن عمليات التنمية السياسية بالتحول الديمقراطي وأن التنمية السياسية هي بناء الديمقراطية، غير أن الحديث عن الديمقراطية، إنما يعود إلى أبعد من ذلك:

أ - **إن مصطلح الديمقراطية إنما اشتق من أصل يوناني** يدل المقطع الأول منها « ديمو » على الشعب و « كراتوس » بمعنى الحكم[(١)]، وبهذا فإن الديمقراطية هي النظام الذي لا تتمثل فيه سلطة الحكم في الملك أو الطبقة الارستقراطية، وإنما في الشعب الذي يستطيع أن يحكم نفسه بنفسه، سواء بطريقة مباشرة؛ أو بطريقة غير مباشرة عبر ممثليه، أو بطريقة شبه مباشرة؛ إذ لا يكتفي الشعب بممثليه بل يشارك كذلك في الشؤون العامة ويأخذ ذلك مظاهر عديدة من أهمها: الاستفتاء الشعبي Referendum، الاعتراض الشعبي Veto، المبادرة الشعبية Initiative، فالشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات، وعليه فإن الاصطلاح الذي يقابل الديمقراطية

(١) أنتوني غدنر، علم الاجتماع، فايز الصباغ (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (٢٠٠٥م)، (ص ٤٧١).

في اللغة العربية - إذا ما أريد ترجمته - هو حكم الأغلبية[١]. هذا لا يعني بحال اتفاق الباحثين على معنى بشأنها، مما جعل من الصعوبة بمكان تحديد الديمقراطيات في العالم؛ إذ تتفاوت كلٌّ منها في اتجاهها نحو الديمقراطية وتدعيمها فنكون لسنا بصدد نموذج واحد للديمقراطية، بل أمام العديد والعديد من النماذج الجزئية المتفاوتة للديمقراطية[٢].

فبداية من الديمقراطية في مهدها « الديمقراطية الأثينية » والتي قامت على المشاركة المباشرة للمواطنين في الحياة السياسية، نجدها في أساسها أرستقراطية؛ حيث حَكَم الشعبَ - الذي عني به المواطنون - الأقليةُ بالنسبة لمجموع السكان. كان مفهوم المواطن في أثينا قاصرًا على من تجري في عروقه دماء أثينية فقط، وكانت صفة متوارثة فلم يسمح بالتجنس، كما أنها كانت قاصرة على الذكور من سن (٢٠ عامًا)، وفي حين كان المواطن الأثيني يتفرغ لشؤون السياسة والحكم، كانت طبقة الأرقاء والتي يصل عددها إلى نحو ثلث السكان محرومة من أية حقوق سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية[٣]. إذًا فالديمقراطية الأثينية هي ديمقراطية مقيدة وديمقراطية ذكورية؛ إذ تضع من الشروط التي تجعل من المواطنين الذين لهم الحق في الاشتراك في الحياة السياسية قلة من مجموع السكان، كما أنها تحرم المرأة من ممارسة هذه الحقوق[٤]، وحتى الفترة الحديثة كان هناك دائمًا من يتم استثناؤهم باعتبارهم غير مؤهلين، وهكذا كان الحال في أول نظام حكم ديمقراطي حديث في الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث لم يتم استثناء النساء فحسب بل المواطنين السود، بل حتى الأمريكيين الأصليين (الهنود الحمر)[٥].

---

(١) صابر طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، القاهرة: مكتبة مدبولي، (٢٠٠٥م)، (ص ٢٨٢).

(٢) Larry Diamond , Developing Democracy Toward Consolidation ,(U.S.A, the Johns Hopkins University Press , (1999)), P.7.

(٣) حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق (ص ٣٤).

(٤) Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon , Democracy's Value, (United Kingdom: Cambridge University Press ,(1999)) , P.1.

(٥) روبرت إيه. دال، الديمقراطية ونقادها، نمير عباس (مترجم)، عمان: دار الفارس، (١٩٩٥م)، (ص١٦).

بينما في الآونة الراهنة نجد أن الحديث عن الديمقراطية لا يحرم أحدًا من المشاركة السياسية، بل على النقيض هي التي تدعم حق جميع المواطنين دون أي استثناء في هذه المشاركة. ويرجع البعض السبب في أن تعريف الديمقراطية ليس جامعًا مانعًا إلى أنها وحدة ديناميكية « Dynamic Entity »[١]، أي وحدة متحركة ومتطورة ومتغيرة، تكتسب معانيَ عديدة ومختلفة عبر كل فترة من الزمن، كما تؤثر الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على درجة الديمقراطية وفاعليتها، ففي دراسة لـ « David Collier » فإنه يوجد (٥٥٠) حالة مختلفة للديمقراطية، فهي نماذج جزئية متفاوتة نجد في بعضها بعض المؤشرات دون الأخرى.

والديمقراطية ليست نظرية لتنظيم هذا الشكل من الحكم حيث حكم الشعب[٢]، وإنما ينبغي أن تكون هناك فلسفة لما ينبغي أن يكون وفقًا لفهم ما تفرزه الخبرة العملية في الواقع والذي يختلف من مجتمع لآخر ومن فترة لأخرى. كما أن الديمقراطية ليست تحقيق الحريات السياسية وحقوق الإنسان فحسب ولكنها تقود كذلك لتحقيق تنمية اقتصادية سريعة في ظل علاقات دولية تعاونية سلمية متبادلة[٣]، فكما أكد مارتن لوثر ومهاتما غاندي فإن الحصول على الحقوق السياسية والمدنية لن يتحقق إلابشكل متوازن مع الحصول على الحقوق الاقتصادية[٤].

وكما ربط البعض الديمقراطية بالحصول على الحقوق والحريات السياسية والحصول على الحقوق الاقتصادية، فإنه قد أكد البعض أن تحقيق الديمقراطية لا يرتبط بالنظام السياسي فحسب، وإنما كذلك للنظم الفرعية الأخرى الاجتماعية والتربوية والثقافية والدينية والعلمية والاقتصادية كذلك وللنظام الدولي الذي يعتبر مؤثرًا من خارج المجتمع[٥]؛ لذا فإن الحديث عن الديمقراطية في النظام السياسي

---

(١) George Sorensen , Democracy and Democratization, (London : west view Press , (1993)) , P.23.

(٢) Ibid, P.3

(٣) Ibid,P.1.

(٤) Jeff Gates , Democracy at Risk, (U.S.A : Perseus Publishing,(2000)) , P.17.

(٥) بشير محمد الخضرا، مرجع سابق (ص ٤٤٧).

يتعزز بالمناخ الديمقراطي في الأسرة وفي جميع مؤسسات المجتمع الأخرى. وبالرغم من هذا الاندماج الذي تحدثنا عنه بشأن تحقيق الديمقراطية على مستوى النظام السياسي ومستوى مؤسسات المجتمع الأخرى، يتفق الكثير من مفكري السياسة وعلم الاجتماع السياسي على أن الديمقراطية تنقسم إلى نوعين رئيسين يمكن أن يتحقق أحدهما دون الآخر: الديمقراطية السياسية: Political Democracy، والديمقراطية الاجتماعية Social Democracy.

تُعرف الديمقراطية السياسية بأنها شكل من أشكال الحكم أو التنظيم السياسي. ويطلق عليها بعض المفكرين اصطلاح الديمقراطية الليبرالية أو الديمقراطية الحرة والتي تعني أنه مع أخذها بقيم الديمقراطية من احترام لكافة الحقوق والحريات وتفعيل المشاركة السياسية، فإنها تجعل من الفرد القيمة العليا وما الدولة إلا وسيلة لتأمين حقوق الأفراد والموازنة بينها[١]، كما تؤكد على توسيع المشاركة واللامركزية السياسية، المتمثلة في وجود النقابات ومؤسسات المجتمع المدني وأجهزة الحكم المحلي ويكون لها سلطة التأثير في صنع القرار[٢].

أما الديمقراطية الاجتماعية، ويطلق عليها بعض المفكرين الديمقراطية الاقتصادية؛ ذلك لأنها تقوم على أساس اقتصادي يلزم الدولة بتوفير مستوى لائق للناس جميعًا يستند إلى العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة والدخل بينهم. فالفرد لا يمكنه أن يكون إيجابيًّا ويشارك في عملية الانتخابات، ولا يمكنه ممارسة حريته السياسية، إلا إذا توفر له العمل المناسب، والحياة المعيشية اللائقة به، وتحققت العدالة الاجتماعية له ولغيره على أساس من الحرية والمساواة لكل المواطنين.

ب – محاولات تعريف الديمقراطية:

(ب/ ١) نظرًا لتعدد تعريفات الديمقراطية وتعدد نماذجها يرى البعض أنه يمكن تصور متصل، على أحد طرفيه تعريف ضيق للديمقراطية والذي يمثله نموذج يتفق وتعريف Joseph Schumpeter بأنها: الآلية السياسية لاختيار القيادة السياسية؛

---

(١) المرجع السابق (ص ٤٥٣).

(٢) George Sorensen , OP. Cit., P.10.

إذ يكون لدى المواطنين الاختيار بين المتنافسين للوصول إلى القيادة عبر الانتخابات. وهي بذلك تعتمد كثيرًا على اختيار القيادة بشكل سليم(١)؛ إذ تؤثر ممارستهم السليمة أو السيئة على العملية الديمقراطية، ويمثل هذا الحد الأدنى اللازم وجوده للحديث عن ديمقراطية في مجتمع ما. وعلى الطرف الآخر من المتصل يمثله نموذج لتعريف واسع للديمقراطية لـ (David Held)؛ إذ يشمل كل ما تعنيه حرية الأفراد ومساواتهم في سائر ظروف حياتهم. وعلى الخط المتواصل تتفاوت الديمقراطيات فيما بينها(٢)، فنجد على سبيل المثال: قد توجد مشاركة سياسية إلا أنها مشاركة شكلية أو مزيفة، أو قد توجد مشاركة سياسية حقيقية لكن لا توجد منافسة سياسية؛ إذ يظل الحزب الحاكم مهيمنًا على العملية السياسية.

(ب/ ٢) يلخص البعض العملية الديمقراطية بأنها: رؤية لنظام سياسي ينظر فيه الأعضاء بعضهم إلى البعض الآخر باعتبارهم أندادًا سياسيين ولهم سلطة جماعية ويمتلكون القدرات والموارد والمؤسسات التي يحتاجونها من أجل حكم أنفسهم؛ ذلك أن الأفراد متساوون ذاتيًا بقيمتهم المعنوية. وإذا كانت الحرية وتطوير الذات ودفع المصالح المشتركة إلى الأمام أهدافًا خيرة، فإنه لا بد أن يتم توزيع فرص الحصول على هذا الخير بشكلٍ عادلٍ لكل الأشخاص؛ ومن ثم فإن ما يبرر عندئذٍ العملية الديمقراطية ليس قيمتها النهائية الخاصة فقط، بل كونها وسيلة ضرورية للعدالة التوزيعية(٣).

وباختلاف أنواع الديمقراطية من كونها مباشرة أو غير مباشرة أو شبه مباشرة فإن البعض يرى في الديمقراطية المباشرة ديمقراطية الغوغاء (Mob rule)، بينما تظل الديمقراطية غير المباشرة أو شبه المباشرة هي النموذج الأفضل للحكم؛ إذ هي النموذج الأفضل لتعبير الجماهير عن إرادتها، وبذلك تفترض أن المواطنين –

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:

James David Barber, the Book of Democracy, (U.S.A: Prentice-Hall , Englewood Cliffs , (1995)).

(٢) Ibid, P.10.

(٣) روبرت إيه. دال، مرجع سابق (ص ٥١٧، ٥١٨).

دون تمييز بينهم - حريصون على الإسهام في الحياة السياسية، وأن يؤدوا دورًا حقيقيًّا فيها(١).

ج - وكما تعددت تعريفات الديمقراطية، تعددت عناصرها وضماناتها ويمكن الإشارة إلى بعضها، على النحو التالي:

(ج/ ١) يحدد روبرت داهل Robert A. Dahl ثمانية ضمانات للديمقراطية:

(ج/ ١/ ١) حرية الالتحاق بالتنظيمات وتشكيلها.

(ج/ ١/ ٢) حرية التعبير.

(ج/ ١/ ٣) الحق في التصويت.

(ج/ ١/ ٤) أهلية العمل العام.

(ج/ ١/ ٥) حق القادة السياسيين في التنافس للحصول على الدعم وعلى الأصوات.

(ج/ ١/ ٦) شفافية المعلومات.

(ج/ ١/ ٧) انتخابات حرة ونزيهة.

(ج/ ١/ ٨) قيام مؤسسات صنع السياسات الحكومية على تفضيلات أصوات الناخبين(٢).

(ج/ ٢) تقتضي الديمقراطية ثلاث ضرورات:

(ج/ ٢/ ١) حكومة منتخبة بواسطة الشعب.

(ج/ ٢/ ٢) وجود دستور حاكم فوق كل القوانين يبيِّن فيه ويضمن إجراءات استمرار العملية الديمقراطية كافة.

(ج/ ٢/ ٣) حماية حقوق الإنسان(٣).

---

(١) عوض المر، الحق في الديمقراطية، مجلة الديمقراطية، القاهرة: الأهرام، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ع (٩) يناير (٢٠٠٣م)، (ص ٣٦).

(٢) George Sorensen , OP. Cit., P.12.

(٣) Larry Diamond , OP. Cit. , P.1 .

(ج/ ٣) يشير التعريف الذي وضعته مؤسسة فريدوم هاوس Freedom House للديمقراطية في عام (١٩٩٣م) إلى ثلاثة عناصر، هي:

(ج/ ٣/ ١) الحقوق السياسية: وتشير إلى مدى المشاركة الحرة للمواطنين في اختيار صناع القرار وفي التأثير في القرارات السياسية.

(ج/ ٣/ ٢) الحقوق المدنية: توفر الحريات المدنية بما يوفر الفرصة لتطوير الأفكار والتعبير عنها بالاستقلال عن آراء الدولة.

(ج/ ٣/ ٣) الضوابط والموازين المُمَأْسَسَة: المواطنون في النظام الديمقراطي يختارون قادتهم ويحتفظون بالقدرة على صلاحيات هؤلاء القادة مؤسساتيًّا(١).

(ج/ ٤) ويبرز د. معتز بالله عبد الفتاح أن الديمقراطية وأخواتها سبعة: « الديمقراطية الليبرالية المستقرة » ولها عناصر ستة، إن غاب واحد منها انحرفت لإحدى أخواتها. وهذا الانحراف يعني خطوة أو أكثر نحو التسلطية. وهذه العناصر هي:

(ج/ ٤/ ١) شرط الشمول Comprehensive Condition: حق التصويت مكفول للجميع بغض النظر عن النوع والعرق والدين، وإنْ شَابَ هذه الخصيصة عيب صارت « ديمقراطية انتقائية ». وكان المثال على ذلك الولايات المتحدة حتى عام (١٩٢٠م) ثم (١٩٦٥م) وسويسرا حتى عام (١٩٧١م)، وكانتا منعتا المرأة من المشاركة في الانتخابات، وبعض الأقليات الأخرى.

(ج/ ٤/ ٢) شرط التنافسCompetition Condition : منافسة مكفولة لكل القوى السياسية التي تحترم قواعد اللعبة الديمقراطية. إنْ شَابَ هذه الخصيصة عيب صارت « ديمقراطية غير تنافسية » وعلى هذا، فإن منع الإسلاميين المعتدلين في الدول العربية من الدخول في الانتخابات بحجة أنهم جميعًا إرهابيون، أو منع العلمانيين من الدخول في السباق من أجل مقاعد البرلمان في إيران، أو السودان ينال من شرط التنافسية.

(ج/ ٤/ ٣) شرط الليبرالية Liberalism Condition: احترام الحقوق المدنية، وإلا تتحول إلى « ديمقراطية غير ليبرالية » وهو مثل نظامي الحكم العنصري في جنوب

---

(١) حسن كريم، مفهوم الحكم الصالح، في: إسماعيل الشطي (وآخرين) (محرر)، الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٤م)، (ص ١٠٨، ١٠٩).

إفريقيا، وناميبيا، حيث كانت تجري انتخابات حرة ونزيهة وتداول سلمي للسلطة في ظل غياب واضح للحقوق والحريات المدنية لقطاع واسع من المواطنين الأفارقة.

(ج/ ٤/ ٤) شرط المساءلة Accountability Condition: وجود تعدد لمراكز صنع القرار بما يتضمنه هذا من مساءلة ومسؤوليات متوازنة، وإلا تحولت إلى « ديمقراطية انتخابية » والمثال على ذلك روسيا الاتحادية وهي في ظل حكم الرئيسين يلتسن، وبوتين؛ حيث تجري انتخابات فيها درجة عالية من التنافس بيد أنها لم تضع أيًّا منهما تحت مسؤولية حقيقية أمام البرلمان أو حتى العودة إليه في كثير من القرارات.

(ج/ ٤/ ٥) شرط الاستدامة Sustainability Condition: قبول كافة القوى السياسية لقواعد اللعبة الديمقراطية بغض النظر عن نتائجها وإلا تحولت إلى ديمقراطية غير مستقرة. فالتاريخ شهد عددًا من القوى السياسية التي وصلت إلى سدة الحكم في انتخابات حرة نزيهة، أو بوعود بإقامة نظم ديمقراطية لكنها لم تفِ بوعودها مثل هتلر في ألمانيا النازية، أو نظام حكم مشرَّف في باكستان؛ فمع انتفاء شرط الاستدامة تنتفي قدرة الديمقراطية على إنتاج آثارها الإيجابية.

(ج/ ٤/ ٦) شرط الثقافة الديمقراطية Democratic Culture Condition: المصدر الوحيد للشرعية هو أصوات الناخبين، ولا يقبل الناخبون بغير أصواتهم الحرة مصدرًا للشرعية، وإلا تحولت إلى ديمقراطية نخبوية أو ديمقراطية بلا ديمقراطيين. فالتاريخ يشهد بالعديد من حالات التراجع عن الديمقراطية بعد إقرارها لصالح نخب عسكرية تتبنى شعارات شعبية؛ مثل مصر والعراق في أعقاب الحقبتين الليبراليتين تحت الاحتلال، والأرجنتين، والبرازيل في السبعينيات وحتى منتصف الثمانينيات.

الديمقراطية الليبرالية المستقرة هي التي تجمع العناصر الستة، وحقيقة فإن هناك جدلًا ونقاشات مستفيضة بشأن إطلاق لفظة ديمقراطية على نظام حكم يفتقد واحدًا من هذه العناصر، فهناك من يرى أن الديمقراطية إما أن توجد أو لا توجد. فما قيمة ديمقراطية مع غياب تنافس حقيقي بين القوى السياسية التي يتكون منها المجتمع بسبب سيطرة حزب واحد على الحكم عن طريق التزوير والترهيب. وما هي جدوى إطلاق لفظة « ديمقراطية » على نظام حكم تأبى قواه السياسية احترام إرادة الناخبين؛

إذا أتوا بمنافسيهم إلى الحكم؟ إلا أنه يظل من الصعب أن توضع نظم مثل كوريا الشمالية والصين وروسيا الاتحادية ومصر والمغرب وإيران وتونس وليبيا في نفس الخانة؛ لأنهم لا يملكون عنصرًا واحدًا، أو أكثر من العناصر السابقة[١].

وعلى الرغم من اعتراف البعض بأن الديمقراطية ليست هي النموذج الكامل[٢]، يتم النظر إليها باعتبارها الشكل الوحيد للحكومة الذي يحفظ كرامة الأفراد، ويحمي الحقوق، فهي النموذج الأفضل إذا ما قورن بالنماذج الأخرى للحكومة؛ كالفاشية والشيوعية حديثًا والأرستقراطية والماركسية قديمًا، ويظل الأهم هو العمل ليس فحسب على ميلاد الديمقراطية وإنما العمل على استمرارها والتي لا تستمر إلا مع استمرار الإصلاح والتجديد[٣].

د - **العلاقة بين الديمقراطية والإسلام:** دار الجدل بين المفكرين والدارسين والمهتمين بهذا الشأن داخل البلدان الإسلامية وخارجها، بما يعبر عن رؤى متعددة حول ما إذا كانت الديمقراطية تصلح لأن تكون النموذج الأفضل والأنسب للبلدان الإسلامية وشعوبها.

(د/ ١) يمكن عرض توجهات المفكرين بهذا الصدد، نحو علاقة الإسلام والديمقراطية، ووضعهم تحت أنماط:

الإسلاميون التقليديون (Traditionalist Islamists)، وهم عادة ما يصفون أنفسهم بأنهم سلفيون أو أهل السنة والجماعة على اعتبار أنهم الأكثر التزامًا بما خلفه عظماء الصحابة والتابعين.

الإسلاميون التحديثيون (Modernist Islamists)، وعادة ما يصفون أنفسهم بتيار الوسطية أو تيار السلفية المجددة.

والعَلمانيون (Secularists)، وعادة ما يصفون أنفسهم بأنهم تنويريون وتقدميون

---

(١) معتز بالله عبد الفتاح، المسلمون والديمقراطية: دراسة ميدانية، القاهرة: دار الشروق، (٢٠٠٨م)، (ص١٩ - ٢١).

(٢) James David Barber , OP.Cit., P. 2.

(٣) Larry Diamond , OP. Cit., P.19.

لكنهم يوصفون من قبل التيارين الآخرين باعتبارهم خارجين عن الإسلام؛ لأنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، أي إنهم آمنوا باللَّه ربًا وكفروا به هاديًا؛ لأنهم جعلوا الإسلام كالمسيحية دينًا بلا دولة.

(د/ ١/ ١) **الإسلاميون التقليديون**، دعاة العنف منهم والمسالمون، فيرون أن الديمقراطية ضد الإسلام، أي تتعارض مع قيمه ومبادئه، وبالتالي هي ليست فقط دخيلة على الإسلام (Un-islamic)، ولكنها ضد الإسلام (Anti-islamic)أيضًا، ذلك انطلاقًا من أنهم يسيرون على نهج الرسول الكريم ﷺ، وصحابته دون قبول أن يدخل على هذا المنهج ما هو غريب عنه، وأداتهم في الالتزام بهذا النهج هو ما يرونه طاعة مطلقة لما ذهب إليه الثقات من الأقدمين أو السلف الصالح. ومن ثم فالديمقراطية - أو غيرها كالاشتراكية والرأسمالية والشيوعية والفاشية والقومية - لا يمكن أن يقبلها الإسلام كجزء من منظومته الفكرية؛ لأنها تتناقض مع ما هو أصيل وجوهري في الإسلام **فهي تبديل لإرادة اللَّه بإرادة الشعب**. كما أنها - أي الديمقراطية - غير إسلامية ليس فقط في أصلها ولكن في صلتها أيضًا بأنها قادمة من الغرب المسيحي اليهودي والذي حذرنا الإسلام من تقليدهم، كما يستشهد أحد التقليديين بحديث الرسول ﷺ: « **لتتبعن سنن مَنْ كان قبلكم شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع حتى لو دخل أحدهم جحر ضب لاتبعتموه** » قالوا: يا رسول اللَّه، من اليهود والنصارى؟ قال: « **فمن إذًا؟** »[1].

(د/ ١/ ٢) **أما الإسلاميون التحديثيون** فيعتبرون أن الديمقراطية ما هي إلا التطبيق المعاصر لمبدأ الشورى الإسلامي حتى وإن كانت غير إسلامية بالنشأة، أي لم تنبع من الإسلام ولكنها ما زالت مقبولة في الإسلام بحكم عدم تعارضها مع ثوابته الأصيلة وهي في حدود ما لا يتعارض مع ما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة من نصوص الشرع قرآنًا وسنةً، وعليه فإن الديمقراطية (Islamizable) كما أن الصحابة أنفسهم أتوا المستحدثات، أي الأمور الجديدة، والتي ينبغي فيها ألا تخالف ما نطق به الشرع بالرغم من أنها ليست مما نطق به الشرع.

---

(١) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، محمد فؤاد عبد الباقي (تحقيق)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، (٤/ ٢٠٥٤)، (ح ٢٦٦٩).

(د/ ١/ ٣) **العلمانيون**، وهم ليسوا بالضرورة ملحدين أو كافرين، فإنهم يرون أنه من العبث واللاجدوى أن نبحث عن نظام حكم يتطابق مع النموذج المثالي الذي يتبناه الإسلاميون، سواء التقليديون أو التحديثيون؛ حيث إنهم – أي العلمانيين – يعتبرون الإسلام وأي دين من الممكن استخدامه لتبرير أي شكل من أشكال إدارة الدولة بغض النظر عن مدى ديمقراطيته أو تسلطيته، كما أنهم يرون أن الإسلام علاقة شخصية ما بين الإنسان وربه، وهو ما يجعل هذه الفئة من المسلمين العلمانيين مختلفين تمامًا مع المسلمين الإسلاميين، تقليديين وتحديثيين، الذين يرون أن الخالق ما خلق وترك ولكنه خلق وهدى وعبر عن هدايته بمنهج ينبغي الاقتداء والالتزام بهديه[1].

(د/ ٢) **كما أن من أبرز مداخل الإصلاح من الرؤية الإسلامية** « مداخل الإصلاح التوحيدية »، والتي تقوم على « التوحيد » كناظم للعمران الإنساني وتعتبر الديمقراطية أحد مداخلها ولكنها مشروطة، أو مدخل التبني المشروط للخيار الديمقراطي: جوهر هذا المدخل هو تبني الخيار الديمقراطي المرتكز على مرجعية إسلامية.

وثمة توافق بين كافة تيارات الحركة الإسلامية، فيما يتعلق بشروط العملية الديمقراطية المرتكزة على مرجعية إسلامية، حول عدد من النقاط؛ أهمها:

١ – الامتناع عن التسوية بين الإسلام والديمقراطية الغربية؛ فالإسلام نظام عقدي شامل لكافة مناحي الحياة، في حين تمثل الديمقراطية فلسفة سياسية علمانية ونظامًا للحكم. والديمقراطية الغربية لا تطرح نظامًا واحدًا للحكم؛ بل تتعدد نماذجها في الغرب ذاته، في التوجه والبنية والممارسة. وفي ضوء ذلك فإن السؤال الصحيح: أليس هناك توافق بين الإسلام والديمقراطية؟ وإنما هل يمكن للمبادئ الإسلامية أن تلد نظامًا سياسيًّا تعدديًّا تمثيليًّا، الحكومة فيه مسؤولة أمام الشعب، والحقوق الأساسية مكفولة للفرد بصرف النظر عن أي اعتبارات غير إنسانيته؟ وفي ظل هذا السؤال يمكن تحديد الأرضية المشتركة بين الديمقراطية كآليه للحكم، والإسلام، ويمكن تأسيس نظام سياسي أكثر تمشيًا مع ثقافة شعوب العالم الإسلامي، من أي فلسفة سياسية غربية وافدة.

---

(١) معتز بالله عبد الفتاح، المسلمون والديمقراطية..، مرجع سابق (ص ٣٠ – ٧٣).

٢ - أسلمة مفهوم الديمقراطية: جوهر هذه الفكرة هو التمييز بين تمشي الديمقراطية بشروطها الغربية مع الإسلام، وبناء مفهوم الديمقراطية ذاته استنادًا على تفعيل النصوص الإسلامية، وعدم تجاوزها أو تهميشها.

٣ - قبول التعددية السياسية[1].

وبذلك يمكن القول: إن الرؤية الإسلامية للإصلاح لا تتعارض بحالٍ من الأحوال مع الديمقراطية بمعنى حكم الشعب، بل على العكس فرضت على هذا الشعب مساءلة حكامه والتحقق في اختيارهم من مقومات صلاحياتهم للقيادة.

وتضفي الرؤية الإسلامية على حكم الشعب ربطه بمرجعيته الإسلامية وضوابطها ومبادئها وحدودها في الاختيار، حتى يكون اختياره بما يحقق الصلاح والعمران وليس بما يحقق الفساد، ونعتقد أن هذه المشروطية لا تتعارض مع أن لكل شعب ضوابطه القيمية التي يختارها لتضبطه وتضبط اختياره بما يحقق الإصلاح.

ومما سبق يتضح أن الإصلاح السياسي والديمقراطية عملة واحدة ذات وجهين:

أولهما: أن البعض يرى أن بغية الإصلاح السياسي هو تحقيق الديمقراطية.

ثانيهما: أن الحفاظ على الديمقراطية لا يكون إلا باستمرار الإصلاح السياسي.

إلا أنه يظل التساؤل مطروحًا: هل الإصلاح السياسي يهدف إلى هذا النهج الديمقراطي كشكل وممارسة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم؟ وهل عندما نقدم له رؤية إسلامية يرفض أم ينافي أم يأخذ ويستبعد من هذا النموذج الغربي للإصلاح السياسي - الديمقراطية مع الأخذ في الاعتبار الرؤى الفكرية المعاصرة في البلدان الإسلامية بشأن الديمقراطية؟ وتحاول الدراسة في طياتها الإجابة على هذه التساؤلات.

٤ - الحكم الصالح أو الحكم الجيد:

يعبر مفهوم الحكم عن ممارسة السلطة السياسية وإدارتها لشؤون المجتمع وموارده وتطوره الاقتصادي والاجتماعي. والحكم مفهوم أوسع من الحكومة؛ لأنه يتضمن

---

(١) السيد عمر، مداخل الإصلاح في الأمة، جدالات الديني والسياسي، في: طارق البشري (وآخرين)، أمتي في العالم: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م)، (ص ٨٣ - ٨٥).

عمل أجهزة الدولة الرسمية من سلطات تنفيذية وتشريعية وقضائية وإدارة عامة، عمل كل من المؤسسات الرسمية وغير الرسمية أو منظمات المجتمع المدني بالإضافة إلى القطاع الخاص. وقد استخدم مفهوم الحكم الصالح « good governance » منذ عقدين من الزمن من قِبَل مؤسسات الأمم المتحدة لإعطاء حكم قيمي على ممارسة السلطة السياسية لإدارة شؤون المجتمع باتجاه تطويري وتنموي وتقدمي[١].

أ - وبذلك فالحكم الصالح هو الحكم الذي تقوم به قيادات سياسية منتخبة وكوادر إدارية ملتزمة بتطوير موارد المجتمع وبتقدم المواطنين وبتحسين نوعية حياتهم ورفاهيتهم وذلك برضاهم وعبر مشاركتهم ودعمهم.

تتضمن إدارة شؤون المجتمع من خلال الحكم الصالح ثلاثة أبعاد مترابطة؛ هي:

(أ/ ١) البعد السياسي المتعلق بطبيعة السلطة السياسية وشرعية تمثيلها.

(أ/ ٢) البعد التقني المتعلق بعمل الإدارة العامة وكفاءتها وفاعليتها.

(أ/ ٣) البعد الاقتصادي الاجتماعي المتعلق بطبيعة بنية المجتمع المدني ومدى حيويته واستقلاله عن الدولة من جهة وطبيعة السياسات العامة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي وتأثيرها في المواطنين من حيث الفقر ونوعية الحياة، وعلاقتها مع الاقتصاديات الخارجية والمجتمعات من جهة أخرى.

ب - وللتعرف على قياس الحكم الصالح كانت هناك مقاربة له من خلال معرفة خصائص الحكم السيئ أو غير الصالح من أجل المعرفة العملية لعملية الانتقال إلى مرحلة الحكم الصالح؛ ذلك أن عملية الانتقال هذه تختلف وفق مستويات التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين المجتمعات والدول مما ينعكس على اختلاف معايير قياسه باختلاف هذه المجتمعات ودرجة تطورها، وتشمل خصائص الحكم السيئ أو غير الصالح:

(ب/ ١) الحكم الذي يفشل في الفصل الواضح والصريح بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة، وبين المال العام والخاص، وينحو بشكل دائم إلى استخدام الموارد العامة واستغلالها لصالح مصلحة خاصة.

---

(١) حسن كريم، مرجع سابق (ص ٩٥).

(ب/ ٢) الحكم الذي ينقصه الإطار القانوني ويطبق القوانين تعسفيًا ويعفي المسؤولين أنفسهم من تطبيق القوانين.

(ب/ ٣) الحكم الذي لديه عدد كبير من المعوقات القانونية والإجرائية أمام الاستثمار الإنتاجي بما يدفع نحو أنشطة الربح الريعي والمضاربات.

(ب/ ٤) الحكم الذي يتميز بوجود أولويات تتعارض مع التنمية وتدفع نحو الهدر في الموارد المتاحة وسوء استخدامها.

(ب/ ٥) الحكم الذي يتميز بوجود قاعدة ضيقة أو مغلقة وغير شفافة للمعلومات ولعمليات صنع القرار بشكل عام وعمليات وضع السياسات العامة بشكل خاص.

(ب/ ٦) الحكم الذي يتميز بوجود الفساد وانتشار آلياته وثقافته.

(ب/ ٧) أخيرًا، الحكم الذي يتميز باهتزاز شرعية الحكم وضعف ثقة المواطنين به، مما قد يدفع إلى انتشار القمع ومصادرة الحريات وانتهاك حقوق الإنسان وسيادة التسلط [١].

وبذلك يمكن اعتبار المؤشرات السلبية أدوات قياس في حال إذا ما تم التخلص منها وإصلاحها، وإن كان ذلك بشكل تدريجي وجزئي ونسبي باختلاف المجتمعات والدول ودرجة تطورها، فهو تحرك تجاه الحكم الصالح.

ج - بشكل عام قد حدد برنامج الحكم الرشيد ومكافحة الفساد التابع للبنك الدولي، مؤشرات الحكم الرشيد، على النحو التالي:

« إن وجود قواعد شفافة وقوانين محترمة من الجميع تصدر عن جهات منتخبة بكلٍّ نزاهة وعدالة ناجزة وسريعة - يعد من أهم مؤشرات الحكم الرشيد بما يعنيه ذلك من سرعة إنجاز العمل، وإشاعة ثقافة من الثقة بين جهاز الدولة والمجتمعين المحلي والعالمي وقابلية الاقتصاد لاستقبال الاستثمارات الأجنبية »، ومن ثم هناك شروط ثلاثة يوردها المتخصصون في الحكم الرشيد؛ وهي:

(ج/ ١) وجود قواعد قانونية نزيهة تصدر عن جهة تحظى بمصداقية.

---

(١) حسن كريم، مرجع السابق (ص ١٠١).

(ج/ ٢) احترام جميع المؤسسات لجميع القواعد ولا تكون هذه القواعد نوعًا من الشعارات السياسية وإنما تكون جزءًا من قواعد الجهاز الإداري والتنفيذي ويراقبها الجهاز القضائي، وتكون الدولة ذاتها أول من يحترمها.

(ج/ ٣) ثقافة عامة تضمن ثقة المواطنين في القواعد واحترام القائمين عليها[١].

٢ - المستوى الحركي:

الإصلاح كحركة استهدفت الإصلاح الديني والتحرر الاجتماعي من الإقطاع وتحكم الكنيسة الكاثوليكية؛ إذ عرفت أوروبا في القرن السادس عشر حركة الإصلاح الراديكالي والتي بدأت على شكل احتجاجات قدمها راهب ألماني « مارتن لوثر » ضد ممارسات الكنيسة الكاثوليكية وطقوسها المتصلة برواسب العصور الوسطى، وما رافقها من مفاهيم تتناقض ومتطلبات عصر النهضة[٢]، فقامت الحركات الإصلاحية وامتدت إلى الثورة على كل قيم وأبنية المجتمع القديم؛ كالثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة الصناعية وغيرها من الثورات التي قام على جهودها التحديث السياسي والفكري، وإقرار ما نتج عنها من إعلانات ووثائق كمرجعيات أساسية تم الرجوع إليها إلى الآن؛ بل وتشكل قواعد آمرة لا يجوز الاتفاق على مخالفتها، كالماجناكرتا البريطانية وإعلان الاستقلال الأمريكي.

كما استعملت كلمة الإصلاح الديني في الوعي الإسلامي للإشارة إلى الحركة التي قام بها كلٌّ من الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧م) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م) فالأول دعا إلى تأسيس حركة في الإسلام لا بد أن تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي، وعبر محمد عبده بأنه « لا بد من حركة دينية » بإصلاح المجتمع بإعادته إلى فضائل الأخلاق؛ ذلك أن الإصلاح الإسلامي وحده هو القادر على بعث النهضة في الشرق وهو سر تقدمه[٣].

---

(١) معتز باللّه عبد الفتاح، التربية على العدالة، جريدة الوفد، ٤ فبراير (٢٠٠٧م).

(٢) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٩٠م) (ص ٢١٧).

(٣) رضوان زيادة، الخطاب العربي حول الإصلاح: إشكاليات المفهوم والتوظيف وسوء التوظيف، في: طارق البشري (وآخرين)، الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، أمتي في العالم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات=

وقد أكد البعض على أنه كما ارتبط الإصلاح في تاريخنا العربي والإسلامي المعاصر بالإصلاح الديني، فإنه قد ارتبط كذلك بالحصول على إمكانيات مقاومة المخاطر الخارجية كما حدث على يد كل من سليم الثالث ومحمود الثاني في الأستانة ومحمد علي في القاهرة[1].

ويبرز استمرار الحديث عن كلا العاملين - الإصلاح الديني ومقاومة الأخطار الخارجية - كأولوية للإصلاح السياسي في الآونة الراهنة؛ ذلك أن الإصلاح السياسي لا ينفك عن الديني حيث هناك من يرى أنه لا يمكن إصلاح الخطاب الديني بدون الشروع في إصلاح سياسي شامل يشيد دعائم دولة ديمقراطية، وبين من يراهن على أن إنجاز الإصلاح الديني من شأنه أن يعيد تنضيض العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وفق علاقة تبادلية تسهم في الإصلاح السياسي، كما ارتبط الإصلاح السياسي في العالم العربي والإسلامي في الآونة الراهنة بمحاولات فرض نماذج من خارجه خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، بل وهي محاولات فرض بالقوة.

مما سبق يمكن القول: إن الإصلاح السياسي في العالم العربي والإسلامي يرتبط في الآونة الراهنة في القرن الحادي والعشرين بما ارتبط به منذ أوائل القرن التاسع عشر من الحديث عن تلازم الإصلاح الديني للإصلاح السياسي، وارتباط التدخل الخارجي بادعاءات الإصلاح.

أ - يمكن التمييز بين مفهوم الإصلاح السياسي، ومفاهيم ترتبط به على المستوى الحركي:

نذكر من أبرز المفاهيم التي تتفق مع مفهوم الإصلاح السياسي من حيث كونها حركة تهدف للتغيير، وتختلف معه من حيث كونها سلمية أو غير سلمية، تدريجية أو جذرية، كلية أو جزئية: **الثورة، الانقلاب، العصيان المدني، التمرد.**

١ - **الثورة:** يعرف معجم المصطلحات السياسية الثورة Revolution بأنها: تحول

=السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م)، (ص ٦٥).

(١) المستشار طارق البشري، حول القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع العربي المعاصر، المسلم المعاصر، ع (٧١، ٧٢)، فبراير - يوليو (١٩٤٩م)، (ص ١٣).

هائل وعميق في الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية وكذلك في المؤسسات المختلفة بالدولة، ويؤدي هذا التحول إلى إسقاط نظام قائم؛ لذا فإن التحول الذي يحدث دون سقوط نظام حكم معين لا يطلق عليه ثورة[١].

تعرِّف موسوعة المعرفة الثورة بأنها مصطلح يستخدم في سياقات ومعانٍ عديدة إشارة إلى تغيرات جذرية وأساسية في حقل من حقول العلم والمعرفة كالقول بالثورة الصناعية أو الاقتصادية أو الثقافية. أو قد يكون إشارة إلى تحولات رئيسة أو تغيرات جذرية في البنى الاجتماعية والسياسية، وغالبًا ما يشير إلى تغيرات تحدث عن طريق العنف والانقلاب في شكل حكومة بلد ما. كما تعرَّف الثورة بأنها عملية تغيير سياسي تنطوي على تعبئة الحركات الاجتماعية الجماهيرية التي تفضي - من خلال استخدام القوة - إلى النجاح في قلب النظام القائم وتشكيل حكومة جديدة[٢]. فأغلب الثورات تحدث من جراء استياء عام بين الشعب بسبب تراكم مشاكل خطيرة؛ كالفقر والظلم والقسوة والفساد وحكام غير مؤهلين، ولا تكون المشاكل الاجتماعية وحدها سببًا كافيًا لإحداث الثورة، فالمشاكل الاجتماعية تدفع المرء إلى اليأس أكثر مما تجعله يعمل للحصول على حياة أفضل.

والثورة بحاجة إلى قادة أقوياء يستغلون الأوضاع المتردية ويعملون على توحيد الجماهير خلف برنامج يمنيهم بتحسين الأوضاع. وقد تكون الثورة شعبية؛ مثل الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩م) وثورات أوروبا الشرقية عام (١٩٨٩م) وثورة أوكرانيا المعروفة بالثورة البرتقالية أو العسكرية، وهي التي تسمى انقلابًا؛ مثل الانقلابات التي سادت أمريكا اللاتينية في حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، أو حركة مقاومة ضد مستعمر، مثل الثورة الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢م) كما قد تعني في معنى آخر التطور الإيجابي كما هو متعارف عليه في مجال التكنولوجيا والعلوم التطبيقية؛ حيث يستخدم مصطلح ثورة في الإشارة إلى ثورة المعلومات والتكنولوجيا.

٢ - الانقلاب: استيلاء مفاجئ على سلطة الحكومة في الدولة يقوم به عدد من المتآمرين، وعادة ما يكون هؤلاء المتآمرون موظفين في الدولة يتسللون ويستعملون

---

(١) نيفين مسعد (محرر)، مرجع سابق.

(٢) أنتوني غدنز، مرجع سابق (ص ٧٤٦).

قوات الدولة المسلحة والشرطة ووسائل الإعلام لتحقيق أهدافهم، وقد يقود الانقلاب إلى تغييرات قليلة أو كثيرة في الحكومة[١].

وتختلف الثورة عن الانقلاب نظرًا لأنها تنطوي على حركة جماهيرية وحدوث تغييرات جوهرية في النظام السياسي بمجمله بينما يشير مصطلح الانقلاب إلى الاستيلاء باستخدام السلاح من قِبَل أفراد يحلون بعد ذلك مكان القادة السياسيين دون أن يحدثوا تغييرًا راديكاليًّا في نظام الحكم.

٣ - التمرد: حركة تنطوي على تحدي السلطات السياسية القائمة ولكنها تهدف أيضًا إلى تغيير الأشخاص أكثر من مجرد إحداث تحولات في البناء السياسي بحد ذاته[٢].

٤ - العصيان المدني: مدني: صفة تتصل بالمواطن، فالعصيان المدني يعني عصيان المدنيين ولكن في حركة اللاعنف، فإن كلمة مدني تعني عكس ما تعنيه كلمة عنف؛ لذا يعرف (هيرتجرمين) العصيان المدني في كتابه (طريق المقاومة... ممارسة العصيان المدني) بأنه نشاط شعبي متحضر، يعتمد أساسًا على مبدأ اللاعنف والهدف من ذلك النشاط هو المحافظة على ظاهرة معينة أو تغيير ظاهرة معينة في المجتمع[٣].

فالعصيان المدني هو أحد أشكال المقاومة السلمية المشروعة التي تعني تحرك المجتمع المدني في جميع قطاعاته وبمبادرة من أحزاب المعارضة والمنظمات الأهلية للتعبير عن المطالب الاجتماعية والسياسية بعد أن تفاقمت وتراكمت عبر السنين، ولم يستطع النظام السياسي التعامل معها أو طرحها على الرأي العام بالمصارحة وليس بالخداع عن طريق البيانات الحكومية وبعض الصحف وأجهزة الإعلام المرئية والمسموعة.

ب - مما سبق يمكن أن نوضح الارتباط والتمايز بين هذه المفاهيم وبعضها البعض وبينها وبين الإصلاح السياسي على النحو التالي:

١ - يرى البعض أن الإصلاح السياسي خلافًا للثورة ليس سوى تحسين في النظام

---

(١) ملاح المشعل (محرر)، مرجع سابق.

(٢) أنتوني غدنز، مرجع سابق.

(٣) ملاح المشعل (محرر)، مرجع سابق.

السياسي، تطوير غير جذري في شكل الحكم، دون المساس بأسس هذا النظام[١]. كما أنه يخرج منه الانقلاب؛ لأنه يشمل أدوات غير سلمية للتغيير، ويهدف إلى تغيير القائمين على النظام أكثر من كونه يهدف إلى إصلاح النظام. بينما ترى الدراسة أن الثورة أحد أشكال الإصلاح السياسي إلا أنها - أي الثورة السلمية - تعبير عن إصلاح سياسي راديكالي وسريع، كما أن الانقلاب لتغيير القائمين على النظام لأنهم أساءوا استعمال السلطة ليأتي من يقومون بالإصلاح، هو أحد أشكال الإصلاح السياسي، إلا أنه شكل راديكالي غير سلمي للإصلاح.

٢ - يمكن القول أن مفهوم التغير/ التحول يربط بين هذه المفاهيم جميعًا، ويعرِّف معجم المصطلحات السياسية التغير السياسي Political Change بأنه التحول في الأبنية أو العمليات أو الأهداف التي تؤثر على توزيع وممارسات القوى الحاكمة في المجتمع والذي يحدث عند تواؤم النظام مع المتطلبات الجديدة والبيئة المتغيرة أو عندما يفشل النظام في الاستمرار فيستبدل بآخر[٢]. وهذا يتطلب ما تعنيه عملية التغيير السياسي بمحاولة التدخل الواعي في سير عملية التغير أي توفر إرادة الإصرار والقدرة على ضبطه والتحكم في مساره تجنبًا للمخاطر وأملًا في تحقيق الأهداف المأمولة، وقد يكون تغييرًا سلميًّا أو غير سلمي[٣].

٣ - الثورة قد تكون بشكلٍ سلمي، كالعصيان المدني أو بشكلٍ غير سلمي، كالتمرد أو الانقلاب العسكري.

٤ - إن الثورة والعصيان المدني والتمرد والانقلاب العسكري هي أشكال جزئية ومؤقتة لمحاولة إحداث الإصلاح السياسي.

٥ - بالرغم من أن الهدف من هذه الحركات هو الإصلاح السياسي، إلا أنها قد لا تقود إلى تحقيقه، خاصة غير السلمية منها أو التي تقوم على استخدام السلاح في

(١) عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق (ص ٢٠٦).

(٢) نيفين مسعد (محرر)، مرجع سابق (ص ١١٠، ١١١).

(٣) جفال عمار، المفهوم الاشتراكي للإصلاح السياسي، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، (٢٠٠٦م)، (ص ١٧٥).

التغيير كالانقلاب. هذا إضافة إلى كونها جميعًا عمليات وقتية تقف فور الانتهاء منها، بينما يحتاج الإصلاح السياسي إلى حركة مستمرة. هذا يعني أنه مع نجاح إحداها - الثورة أو التمرد أو العصيان المدني أو حتى الانقلاب - لتحقيق الإصلاح، فإنه لا بد من استمرار القيام على البرامج والآليات اللازمة لاستمرار الإصلاح المرجو.

٦ - بينما يهدف العصيان المدني والثورة إلى إحداث التحولات في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سواء بمطالبة تغيير النظام القائم وأشخاصه أو مع استمرارهم، فإن التمرد والانقلاب العسكري يهدفان إلى تغيير النظام القائم وأفراده أكثر من كونهما لإحداث التحولات في البنى السياسية والاقتصادية أو الاجتماعية؛ ولذا يمكن القول: إنها غالبًا محاولات للوصول للسلطة أكثر من كونها محاولات للإصلاح السياسي؛ لذا فإنه بالرغم من تطور مفهوم الإصلاح السياسي ليشمل كل أشكال التغيير بما فيها التغيير الجذري، ويتعدى التغيير مستوى السياسات إلى مستوى الأبنية، فإنه مهما اتسعت دائرته يخرج منه ذلك التغيير غير السلمي.

٣- مقومات عملية الإصلاح السياسي:

إن الإصلاح السياسي عملية كلية تستدعي مفاهيم هي بمثابة إجراءات وسياسات وعلاقات وأدوات، وعمليات جزئية لازمة تقتضي الفكرة (المنهج الواعي البناء)، والحركة الراشدة المستمرة (المؤسسات) لإصلاح وتنظيم واستمرار العلاقة بين الحاكم (كظاهرة قيادية مؤسسية) والمحكوم بجميع فئاته، وتفترض الدراسة أن من أهم المقومات والعمليات الجزئية اللازمة لقيام هذه العملية الكلية، ما يلي:

- الشرعية والمشروعية.
- العدل والمساواة والحرية.
- المحاسبة والمساءلة والمسؤولية والشفافية.
- المشاركة السياسية.
- المؤسسية والفصل بين السلطات والتداول السلمي للسلطة.
- مقاومة الفساد.
- مقاومة الاستبداد وحسن استعمال القوة.

- **حماية حقوق الإنسان.**

فتحاول الدراسة التعرف على كلٍّ منها على حدة بالاستفادة بالخبرة الغربية والإسلامية في تأصيلها، في محاولة للتعرف على قيام عمر بن عبد العزيز عليها ومدى اقترابه من تحقيق عملية الإصلاح الكلية في إطار القيام على هذه العمليات الجزئية للوصول إلى نموذجه للإصلاح السياسي كعملية لها مدخلاتها وأدواتها وعملياتها على المستوى الفردي والجماعي ومخرجاتها. وهو ما نتناوله بالتفصيل في المباحث القادمة للدراسة عبر التشبيك بين هذه الإجراءات اللازمة والمهمة لعملية الإصلاح السياسي وقيام عمر عليها ومدى نجاحه وإخفاقه فيها.

ثالثا: محاولة الدراسة تعريف الإصلاح السياسي:

بالاستفادة من محاولات تعريف الإصلاح السياسي وفي إطار دراسته كمنظومة، وفي إطار اهتمام الدراسة بالرؤية الإسلامية فكرًا وممارسةً، تعرفه الدراسة، بأنه: **عملية كلية تنتظم بها علاقة الحاكم (القيادة السياسية) والمحكومين برؤية وقيم مشتركة (المرجعية الإسلامية) لتحقيق التحضر والرقيّ والتقدم والتنمية (العمران المادي والمعنوي، الدنيوي والأخروي).**

وهذا يعني أن الإصلاح السياسي يشتمل على خمسة عناصر أساسية:

١ - **أنه عملية كلية** لا تكتمل إلا بمنظومة تشابك عملياتها الجزئية: المشاركة، الشرعية، المساءلة...

٢ - **طرفا القيام بالعملية؛ هما الحاكم** (كظاهرة قيادية مؤسسية) **والمحكوم** (بأشكاله المختلفة؛ فقد يكون تابعًا فاعلًا في الحياة السياسية في حزب سياسي أو في مجتمع مدني أو في جماعة ضغط أو رأي عام، أو غير فاعل).

٣ - **التفاعل**: يقتضي الإصلاح السياسي تفاعل الطرفين الحاكم والمحكوم، فكلاهما شريك في عملية الإصلاح. فهي علاقة تبادلية تكاملية تفاعلية تقتضي أن تكون القيادة كما تعنيه هذه الكلمة من ترجمة لقيم وأهداف الجماعة وأن تقوم باختيارهم وتقوم وتستمر على ما يصلحهم.

والمحكومون لن تتوافر لهم هذه القيادة ولن يكونوا شركاء في عملية الإصلاح

السياسي إلا بقيامهم بالاختيار بدءًا، ثم بالنصح والمتابعة والمساءلة والتوجيه والتقويم وكافة أشكال المشاركة السياسية الفاعلة والمؤثرة في صنع وتنفيذ القرار في إطار تفاعل الأدوار. واستمرار هذا التفاعل لاستمرار الإصلاح السياسي حتى يضمن الحفاظ عليه ويقضي على الفساد ويمنع ظهوره.

٤ - وجود رؤية وقيم مشتركة بين الحاكم والمحكوم لتنظيم العلاقة بينهما، وتحديد الأساس الذي يحقق شرعية الحاكم وممارسته للسلطه ويتوجب بها على المحكومين اتباعه. فتمثل القانون العام الذي يتساوى كلاهما أمامه، بما يحقق الإصلاح في كافة مجالاته.

كما أن خلق قيم إيجابية راسخة والإيملن بها يمثل دافعًا وحافزًا رئيسًا للسعي الدؤوب والمستمر لتحقيق ما يرتبط بها من أهداف وغايات، وهذا يمثل مقاربة لما طرحه الدكتور مايكل كونور الأب الروحي لمفهوم الإدارة بالقيم.

وهذه الرؤية والقيم المشتركة تختلف باختلاف المجتمع والزمان والمكان، والرؤية الإسلامية تقتضي أن تكون مرجعية هذه القيم ما يوافق شرع اللّٰه في إطار التجديد الذي يضمن الرجوع إلى المرجعية الإسلامية بما ينظم علاقة الحاكم والمحكومين، وتطور متطلبات ومقتضيات العصر دون إفراط (مغالاة) أو تفريط، في إطار الوعي السنني والمقاصدي بما يمثل أساسيات الإصلاح.

وهذه الرؤية القيمية في الرؤية الإسلامية تدعونا لأهمية الإشارة إلى مداخل الإصلاح المرتبطة بها أو ما تسمى بـ« مداخل الإصلاح التوحيدية » والتي تقوم على « التوحيد » كناظم للعمران الإنساني، كما ذكرنا سالفًا، وتضم هذه المجموعة من المداخل: المدخل المقاصدي للإصلاح في الأمة، ومدخل المرجعية الإسلامية كضابط للديمقراطية، ومدخل إسلامية المعرفة، ومدخل منهج النظر، ومدخل الكومنويلث، والمدخل الأصولي للإصلاح. ويمكن الإشارة لهذه المداخل الستة على النحو التالي:

أ - المدخل المقاصدي للإصلاح في الأمة: ولهذا المدخل محاور ثلاثة بؤرتها هي ربط الإصلاح بالمقاصد الشرعية؛ هي:

١ - إعادة الاعتبار لمفهوم السياسة وتحديد لمجالها وامتداداتها على نحو يعبر عن اشتمال المفهوم السياسي لكافة مناحي الحياة الحضارية؛ فالسياسة ترتبط في الأصل من منظور حقيقة الاستخلاف بفعل إنساني ثلاثي الأبعاد: عمارة الأرض، وعبادة اللَّه، والخلافة في الأرض. وهو ما يجعلنا نؤكد على حقيقة ربط الإصلاح السياسي بهذه الأبعاد.

٢ - الحرية الدينية بالنظر إليها كمبدأ يحتل موضع الصدارة في المدخل المقاصدي للإصلاح أساس استقامة السياسة فكرًا ونظمًا وحركةً.

٣ - استدعاء منظومة (المصلحة/ الإصلاح/ الصلاحية) على نحو لا تقف في ضوئه عملية الإصلاح عند حد « الإنسان الصالح » بمنطق الخلاص الفردي، بل تتجاوزه إلى الإنسان المصلح بمنطق التكافل المتعدي إلى الغير، مما يؤدي إلى تشكيل منظومة من الحقوق والواجبات المتدرجة من المستوى الفردي إلى مستوى الإنسانية كلها، على نحو تتلازم فيه الحقوق والواجبات، مرتبطة بفكرة حدود اللَّه، منشئة منظومة يترتب في ظلها أربعة واجبات على كلٍّ؛ حق: معرفته والوعي به، ممارسته والقيام عليه، حمايته إذا انتهك، مراعاته في حق الغير.

ب - مدخل التبني المشروط للخيار الديمقراطي، كما ذكرناه سالفًا في الإسلام والديمقراطية.

ج - مدخل منهاجية إسلامية المعرفة: يركز دعاة هذا المنهج على أن مفتاح الإصلاح هو استعادة منهاجية الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون كشرط لتحرير الخطاب الإسلامي المعاصر من التفتت، ومن غياب الهدف الجامع.

د - مدخل منهج النظر إلى الإصلاح: أسس الحكيم المستشار طارق البشري هذا المدخل والذي كشف خلاله عن أسئلة يجب طرحها لتفكيك العلاقة بين الديني الإسلامي، والسياسي النابع، وبين الدين الإسلامي، والديني السياسي الوافد، من أهمها:

(١) تحديد الأصيل والطارئ: هل الفصل بين الدين والدنيا هو أصل الأشياء أم هو نبت وافد؟

(٢) إشكالية الأصالة والمعاصرة وعالمية الإسلام: يحتاج مفهوم عالمية الإسلام إلى ضبط يؤسسه على القرآن والوعي بواقع الأمة.

هـ - يرتكز هذا المدخل على « علم أصول الفقه الإسلامي » كمدخل للإصلاح السياسي، على صعيد الفكر والنظم والحركة، ويتمثل ثوابت التراث الإسلامي، وكل ما أبدعه العقل الإنساني مما لا يتناقض مع الدين، في تحديد أهم السلبيات التي تحتاج الأمة إلى التخلص منها، ودواعي الصلاح التي يتعين عليها التسلح بها.

و- مدخل الكومنويلث الإسلامي للإصلاح في الأمة: في بحثه لاستعادة مفهوم الأمة الإسلامية الواحدة، حاول مالك بن نبي أن يطرح فكرة كومنويلث إسلامي. ومع أن ابن نبي استدعى لفظ الكومنويلث؛ فإنه حرص على استخدامه كوعاء مفرغ من شحنته الحضارية، ببيان أن وجه الشبه بين الكومنويلث البريطاني ونظيره الإسلامي الذي يدعو إليه يقف عند حد مستوى المشكلات، ولا يصل إلى طبيعتها؛ فالأخير لا يتجسد في شخص بل في الإسلام، ويتشكل من مجموعة شعوب؛ حيث يتم الإصلاح من القاعدة، ويستهدف تجاوز الحالة ما قبل الحضارية ولا يمس سلطانًا يقوم بالعدل والحق في المسلمين، ويستهدف الموازنة بين القوى الداخلية في واقع عالمنا الإسلامي الشبيه في رأيه بالإناء المغلق الذي تتم فيه عملية كيميائية، والذي يصير مهددًا بالانفجار ما لم تتوازن مفاعيل القوى داخله وخارجه، مع التأكيد على أن التوازن بين القوى الداخلية هو الأهم، والإسلام هو القوة التي يمكن أن تحقق ذلك[1].

تؤكد هذه المداخل الستة على أهمية القيم في الرؤية الإسلامية للإصلاح السياسي فكرًا ونُظمًا وحركةً، وعلى أهمية القيم للإصلاح على مستوى الأمة كمعنى كلي حضاري شامل يربط نسيج قيم أفرادها مع تعدد نظمها. ويعد مفهوم التوحيد في بؤرة هذه المنظومة القيمية التي تربط بينها وتحدد منهج إصلاحها في سياق يربط بين القرآن والواقع وبين الأصالة والمعاصرة.

(١) السيد عمر « مداخل الإصلاح في الأمة، جدالات الديني والسياسي » في: طارق البشري (وآخرين)، الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، أمتي في العالم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م)، (ص ٨٠ - ١٠٤).

٥ - **الغايات**: إن عملية الإصلاح السياسي ليست غاية في حد ذاتها وإنما هي لتحقيق غايات المجتمعات ومتطلباتها من قبيل التقدم والتنمية والحضارة وفقًا لتصور المجتمعات لذلك.

ووفقًا للرؤية الإسلامية، يمكن القول: إن العمران بما يعنيه من ترجمة لمعاني الاجتماع الإنساني وبما يشمله لقيم تأسيسية حاكمة؛ من توحيد واستخلاف وتكليف وعبادة، يكون هو غاية الإصلاح. ويتميز هذا العمران في الرؤية الإسلامية عن غيرها من رؤى؛ كالرؤى الغربية للحضارة والتقدم؛ إذ يكون العمران بتحقيق جانبيه المعنوي والمادي، على خلاف الحضارة والتقدم من المنظور الغربي بما تعنيه من مزيد من الاختراعات والثروات التكنولوجية والمادية وتلبية كافة الاحتياجات. فيكون مقياس التميز والتفوق والتقدم الحضاري ماديًّا فحسب. أما في الرؤية الإسلامية فهذا العمران الدنيوي المادي لا يطلب إلا عندما يبتغى بالإصلاح العمران الآخروي الباقي أمام زوال الدنيوي الفاني.

فالرؤية الإسلامية تحمل للإنسان قيمًا تنهض به في دنياه وتحافظ على صلاح الأرض وإصلاحها، وتنهض به أخرويًّا بأن يكون ابتغاء سعي هؤلاء الصالحين والمصلحين لقاء الله ﷻ راضيًا غير غضبان ويوفيهم جزاءهم الجزاء الأوفى بفضله ومنِّه بعد أخذهم بالأسباب.

لذا يكون القائمون على عمارة المسجد بقيامهم بالجهاد الإصلاحي أعلى مكانة من عمارة المسجد كشعائر؛ ذلك لأهمية تحقيق العبودية والاستخلاف بما يحقق العمران الدنيوي كطريق للعمران الآخروي. ونتذكر أن من يسعون لتحقيق العمران الدنيوي بماديته فحسب، تكون نهايتهم الهلاك، ويبدو ذلك جليًّا في القصص القرآني للاعتبار بالأمم السابقة والتي منها قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ ۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [الروم: ٩].

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِى ٱلْأَرْضِ فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [غافر: ٨٢].

ويظل من يعمل لعمرانه الإيماني ويفهم أن الإيمان كذلك عمران الأرض وتسخيرها كما سخرها اللّه ﷻ لنا يتحقق له ما نختم به بقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٩٧].

* * *

المَبْحَثُ الثَّاني

سياسات الإصلاح السياسي والنموذج العمري



تحاول الدراسة في هذا المبحث دراسة أهم السياسات التي تقوم عليها القيادة ليتحقق الإصلاح السياسي وأدواتها، على النحو التالي:

مفهوم وسياسات وأدوات الشرعية - مفهوم وسياسات وأدوات العدل والحرية والمساواة وحماية حقوق الإنسان - سياسات وأدوات المسؤولية والمساءلة.

وبذلك تتناول الدراسة التعرف على كل سياسة منها على حدة بالاستفادة بالخبرة الغربية والإسلامية في تأصيلها (فكرًا)، وقيام عمر بن عبد العزيز عليها (ممارسة).

أولًا: مفهوم وسياسات وأدوات الشرعية:

١ - نشأة وتطور مفهوم الشرعية:

الأصل اللاتيني للكلمة هو Legitimus، ولقد استخدم الرومان مفهوم الشرعية بمعنى التطابق مع القانون[١]، وبذلك امتد ليشمل كافة العلاقات القضائية. وظلت هذه الكلمة في التراث الأوروبي حتى قرابة القرن السادس عشر وهي لا تكاد ترتبط إلا بالمفهوم القانوني، حيث تصير الشرعية مرادفًا لنص قانوني يبرر الحق أو الادعاء.

ومع مفهوم القانون الطبيعي الذي قام على أساسه عصر النهضة أصبح مفهوم الشرعية يعبر عن العقل الخلاق والوعي الجماعي.

ويعتبر لوك أول من دشن هذا المبدأ وجعل منه المحور الأساسي لجميع مقولاته الفكرية حول تحليل ظاهرة السلطة، فالأساس الفكري لتحليل العلاقة السياسية هو الرضا والاتفاق.

---

(١) حسنين توفيق إبراهيم، مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٨٥م)، (ص ٢٢، ٢٣).

وتطور المفهوم في العصور الحديثة بحيث أصبح يعبر عن اختيار وتقبل المحكومين للحكام والنظام السياسي، وهكذا برز عنصرا الاختيار والرضا كعنصرين أساسيين لمفهوم الشرعية.

٢ - محاولات تعريف الشرعية:

مفهوم الشرعية Legitimacy مثل باقي مفاهيم علم السياسة، لا يوجد اتفاق حول تعريفه، فمفهوم الشرعية مفهوم مركب متعدد الجوانب له علاقة بمختلف مفاهيم علم السياسة (الاستقرار السياسي - العنف السياسي - الثقافة السياسية - الفاعلية السياسية - التنشئة السياسية - الطاعة السياسية -......) فهناك تعدد في المسميات وتعدد في التعريفات:

أ - البعض يميز بين مفهومي الشرعية والمشروعية Legality؛ إذ يدور مفهوم الشرعية حول فكرة الطاعة السياسية؛ أي حول الأسس التي على أساسها يتقبل أفراد المجتمع النظام السياسي ويخضعون له طواعية. فالشرعية تعكس الاتفاق الذي يضفي على الزعامة والدولة الحق في الحكم والسلطة[١].

ومفهوم المشروعية بمعنى خضوع نشاط السلطات الإدارية ونشاط المواطنين للقانون الوضعي، وبالتالي قد تكون السلطة مشروعة (مطابقة لأحكام القانون) ولكنها غير شرعية لرفض الجماعة لها بسبب عدم تلاؤمها مع قيمهم وتوقعاتهم. فبالرغم من أن القانون يخدم وظيفة إضفاء الشرعية فإنه وحده مع غياب القبول الاجتماعي العريض لا يقدم إلا دعمًا ضئيلًا لقوة من يصنع القانون ومن يفرضه[٢]. وعلى سبيل المثال، الثورة شرعية عندما يتقبلها أفراد الشعب ويتكتلون خلف قيادتها لإنجاز المهام الثورية، وغير مشروعة لمخالفتها للقوانين القائمة، إذًا فالشرعية مفهوم سياسي بينما المشروعية مفهوم قانوني، والحاكم عادة يتمسك بالمشروعية، السند القانوني، بينما يتمسك المحكوم بالشرعية، السند القيمي - الاجتماعي. فالمشروعية هي أساس حق الحاكم في الحكم، وهي أساس واجب المحكوم في

---

(١) حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق (ص ١٤ - ٢٠).

(٢) المرجع السابق.

الطاعة بينما الشرعية هي واجب الحاكم لدى الممارسة وحق المحكوم في ضمان صحة ممارسة السلطة حتى لا يصير مظلومًا أو مكرهًا.

ب - **تعريف قاموس العلوم الاجتماعية للشرعية** بأنها « حالة الصلاحية الإيجابية والقبول التي يتمتع بها الحكام بسبب توافق هؤلاء الحكام والمؤسسات السياسية والحركات السياسية مع القوانين والمبادئ التي تحدد طبيعة السلطة وممارستها »[١].

نجد أن حالة الصلاحية هذه تختلف باختلاف الزمان والمكان، بل بتطور الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية. ففي العصور القديمة والوسطى سادت فكرة الملك الإله؛ إذ لم يكن هناك مجالٌ للحديث عن حقوق سياسية للفرد، فما عليه إلا طاعة الحاكم الإله وتنفيذ أوامره، وخلال هذه العصور كان مفهوم الشرعية يقوم على أساس ديني محوره فكرة ألوهية الملك.

ومع عصر النهضة وحدوث تغيرات اقتصادية واجتماعية وتكنولوجية كان لها أعمق الأثر في الحياة السياسية، بدأ الفكر السياسي يطرح مفاهيم السيادة الشعبية والإرادة العامة وحدثت الثورات الكبرى في تاريخ الغرب، وقادت هذه التطورات إلى الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على أساس التعددية الفكرية والسياسية.

أصبحت إرادة المواطنين هي أساس شرعية النظام السياسي، فهناك اتفاق حول الأسس التي يقوم عليها التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ومن ثم فالحاكم الذي يتخطى هذه القواعد والأسس يفقد شرعيته وتتم الإطاحة به غالبًا بأسلوب سلمي من خلال العملية الانتخابية. وبعد الثورة البلشفية سنة (١٩١٧م)، أخذ مفهوم الشرعية مضمونًا آخر؛ حيث بدأ الحديث عن شرعية اشتراكية. فالنظام الشرعي هو النظام الذي يسعى لتحقيق الاشتراكية تمهيدًا لمرحلة الشيوعية التي ينتفي فيها الصراع الطبقي وتتحول الدولة إلى إدارة الأشياء طبقًا للمقولات الماركسية - اللينينية[٢].

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية، في: علي جمعة وسيف الدين عبد الفتاح (مشرف)، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٨م)، مرجع سابق(ص ٨).

(٢) حسنين توفيق إبراهيم، مشكلة الشرعية...، مرجع سابق، (ص ٢٣، ٢٤)

ج - استمر مفهوم الشرعية يعبر عن قواعد اللعبة السياسية، ومدى احترام النخبة الحاكمة لهذه القواعد في دول الديمقراطية الغربية. وفي النموذج السوفيتي أصبح المفهوم مرتبطًا بالنظرية الماركسية - اللينينية ومدى التزام النظام القائم بمقولاتها. أما في الدول النامية فإن النظم السياسية تعاني في معظم الحالات من أزمة شرعية؛ إذ إن استمرار هذه النظم لا يعتمد على رضا واقتناع المحكومين بها بقدر اعتمادها على القوة والقهر المادي وإلهاء الجماهير وتزييف وعيها، وأحيانًا بالاعتماد على الدعم الخارجي لها، علاوة على غموض مقومات الشرعية فلا توجد هناك معايير واضحة ومحددة للشرعية في هذه الدول، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل؛ منها:

١ - غياب الاتفاق حول طبيعة السلطة وأسلوب ممارستها وطرق انتقالها.

٢ - غياب الديمقراطية والعدالة الاجتماعية[١].

٣ - الاعتماد المتزايد على القمع.

٤ - مشكلة الأقليات: عدم الاندماج.

٥ - الاعتماد في كثير من الأحيان على الدعم الخارجي.

٦ - الانفصال عن التراث العربي الإسلامي[٢].

د - ما أوضحناه من تطور مفهوم الشرعية يبرز حقيقة مفادها أن مفهوم الشرعية مفهوم نسبي بمعنى ما هو شرعي لفئة أو جماعة قد يكون غير شرعي لشخص أو فئة أخرى وفقًا لمدى تطابقه مع قيمهم، ويتضح ذلك في تعبير الوفاق الأساسي الذي يمنح القيادة والدولة السلطة ويقدم الاحترام والقبول للقادة والأفراد والمؤسسات والقيم السلوكية، كما جاء في تعريف قاموس التحليل الاجتماعي للشرعية أنها « نوع من التثبيت والقبول الطوعي من جانب الناس لسلطة ما، وهو ما يعطي هذه السلطة الحق في ممارسة صلاحيات الحكم »[٣].

---

(١) مزيد من التفاصيل حول تأثير هذه العوامل على شرعية النظم العربية، انظر: المرجع السابق (ص ٥٠٥ - ٥٣٦).

(٢) جلال عبد اللـه معوض، مرجع سابق (ص ٥٠٥).

(٣) حسنين توفيق إبراهيم، مشكلة الشرعية.... مرجع سابق (ص ١٨، ١٩).

ومع أن القانون يضفي الشرعية على الدولة، غير أنه بمعزل عن قبول اجتماعي واسع لا يؤمن الدعم الكافي لسلطة المشرعين والمنفذين. ويمكن توفير الإجماع الذي يوفر عامل الشرعية في ممارسة السلطة من خلال المحافظة على التقاليد أو إخلاص الشعب لقائد يتمتع بجاذبية في قيادته أو قبول السلطة الشرعية بسبب الاعتقاد العام في سيادتها، والشرعية ضرورية للحفاظ على الترتيب السياسي في المجتمع، وبدونها يضطر القادة إلى استعمال الإكراه والإجبار لصيانة سلطتهم وهذا وحده لا يكفي للحفاظ على استقرار النظام. والأنظمة التي تبقى في الحكم لمدة من الزمن تسعى عادة لتحقيق بعض من الشرعية. والشرعية معيارية أو ذاتية لدرجة كبيرة أي إن الأفراد والمجموعات يعتبرون النظام شرعيًّا أو غير شرعي على مدى تطابق هذا مع قيمهم الشخصية » وهذا ما يجعلنا نرى هذا الوفاق الأساسي يعبر عن منهج القيادة الذي يختاره المحكومون بناءً عليه وتستمر شرعيته إذا ما استمر في القيام عليه، أو بعبارة أخرى فإنه يعبر عما يتناوله البرنامج الانتخابي للمرشح الذي يقوم الناس باختياره دون غيره بناءً عليه وبما يتضمنه منهج هذا البرنامج من فكر وممارسة ».

٣ - الشرعية والسياسة الشرعية:

الشرعية في الرؤية الإسلامية تنطلق من الجذر اللُّغوي لها « شرع ». والشرع لغةً: البيان والإظهار[١]. الشرع مرادف للشريعة، وهو ما شرع اللَّه لعباده من الأحكام. وشرع الدين: سنّه وبيّنه، والشريعة والشراع والمشرعة هي المواضع التي ينحدر منها الماء وبها سمي ما شرع اللَّه للعباد[٢]، وقيل في تفسير قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ﴾ [الجاثية: ١٨]، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨]، ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [الشورى: ٢١]:

إن الشرعة في الدين المنهاج والطريق والمذهب المستقيم، ويقال: « شرع اللَّه » كذا، أي جعله طريقًا ومذهبًا، ويقال: شرع فلان إذا أظهر الحق وقمع الباطل. وبذلك

(١) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية.....، مرجع سابق (ص ٢١).

(٢) حسنين توفيق إبراهيم، مشكلة الشرعية.....، مرجع سابق (ص ١٤، ١٥).

فإن مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية له خصوصيته بحيث تكون الصفات التي تنعت بها الشرعية، مثل: السياسية والقانونية، هي أمور محكومة بالمعاني اللغوية لمفهوم الشرعية بما يضع حدودًا على مفهوم الشرعية في الفكر الغربي[1]؛ إذ إن الشرعية والشريعة يرتبطان بأن الجذر اللُّغوي لكليهما واحد وهو (شرع)، ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد؛ إذ يرتب ذلك نتائج أبعد، إذ يكون ما يوافق الشرع أساسًا لمفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية.

وقد أكد كثيرٌ من المفكرين الإسلاميين المجددين؛ ومنهم خير الدين التونسي - على ضرورة التجديد والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بما يتلاءم مع ظروف العصر وأحوال المسلمين، ويتفق مع ثوابت الشريعة، ومن ثم دعا علماء الأمة إلى توسيع مفهوم السياسة الشرعية، وعدم قصرها على ما ورد فيه نصٌّ من كتاب اللَّه وسُنة رسوله، وذكر مناهج السلف في هذا المجال الذين جعلوا نطاق السياسة الشرعية يتسع ليشمل كل ما لا يخالف الكتاب والسُّنة وإن لم يرد نص فيه؛ لأن في ذلك تحقيقَ مقصد من مقاصد الشريعة[2].

كما لا تعرف هذه الرؤية الفصل بين الشرعية السياسية والقانونية، فالشرعية القانونية تكون بمعنى الاستناد إلى ما يكيف ويضفي الصحة والمشروعية على التصرف. والشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمحكوم تفرض على الأول احترام المبادئ والمقاصد العليا التي تنبع من الشرعية الدينية، والتي تلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام. وبهذا فإن الشرعية وفق هذه الرؤية الإسلامية تستمد وجودها من عناصر ثلاثة: البيعة، الوعي الجماعي الذي درجت التقاليد الإسلامية على استخدام كلمة الإجماع للتعبير عنه، ثم استمرارية شروط الإمامة وتحقيق وظائفها على مقتضى الشرع، شرع اللَّه وليس شرع أحد من الناس، « حراسة الدين وسياسة الدنيا ».

والربط بين الشرعية والشرع ينقلنا إلى ما وصفت به السياسة الإسلامية بالسياسة الشرعية ليؤكد خصوصية مفهوم السياسة في الرؤية الإسلامية بوصفها بالشرعية بما يميزها

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية .....، مرجع سابق (ص ٢٤).

(٢) أحمد تمام، خير الدين التونسي.. و« أقوم المسالك ».

httP.//www.islamonline.net/arabic/history/1422/08/article27.shtml

عن المفهوم الوضعي للسياسة « التخصيص السلطوي للقيم » بضبطها بالشرع في مفهومها وقيمها وغاياتها وموضوعها. فإذا كان أصل السياسة في اللغة هو « القيام على الأمر بما يصلحه » فإن السياسة الشرعية تجعل الشريعة هي مادة الإصلاح وقوامه؛ لأن هذا الأمر إما أن يكون معروفًا فالشريعة تصلحه بإقراره والمحافظة عليه، وتطهره من أية أدران قد تدخله في شبهة المنكر، أو في حقيقته، أو أن يكون منكرًا فالشريعة تصلحه بالنهي عنه، وتعهده بالإزالة، وترتب الجزاء على الواقع منه أو الداعي إليه أو الآمر به(١).

وتؤكد السياسة الشرعية مرة أخرى خصوصية مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية باعتبارها شرعية دينية تشمل الجانب السياسي، وبما يربط من ناحية أخرى بين معاني الفكر والحركة: الفكر والتنظير متمثلًا في قواعد التأسيس في الشريعة الإسلامية والحركة متمثلة في السياسة، أي القيام بالأمر وتدبيره بما يصلحه وفق النسق القيمي الإسلامي الذي يقدم حقيقة المستويات الثلاثة لشرعية نظام السلطة: مستوى التأسيس العقدي، ومستوى إسناد السلطة بالاختيار، ومستوى الحركة السياسية بمقتضى أحكام الشرع وحدوده وشروطه(٢).

وحديث الشرعية في الرؤية الإسلامية ربما يفرض تساؤلًا: هل الدولة الشرعية وفقًا للرؤية الإسلامية تتفق مع ما ثار بشأن الدولة الثيوقراطية التي سادت في ظلام العصور الوسطى؟

وللإجابة على هذا التساؤل يمكن القول: إنه بالرغم من أن شرعية الدولة في الرؤية الإسلامية ترتكز على الدين وتتخذه الإطار العام لكافة التصرفات على المستوى العام والخاص كما هو حال الدولة الثيوقراطية، إلا أن هذه الدولة الثيوقراطية، كما عرفتها أوروبا في العصور الوسطى قد افتقرت إلى المرونة واتسمت بالجمود النابع من ارتباطها بالمؤسسة الدينية التي شكلت مصدر صياغة القواعد التي تسير عليها، وحملت هذه القواعد صفات القداسة التي تحول دون التطوير أو الاستجابة

(١) مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م)، (ص ٦٦).

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية.....، مرجع سابق (ص ٢٧ - ٣٢).

للتطور الاجتماعي، وعلى خلاف ذلك فإن الإطار التأسيسي لشرعية الدولة في الرؤية الإسلامية تحدده عقيدة سماوية تضع المبادئ العامة وتترك التفاصيل لظروف المجتمعات الزمنية والمكانية، كما أن حق التفسير (استخراج الأحكام من المصادر الإسلامية الرئيسية القرآن والسنة النبوية) ليس حكرًا على أحد وإنما هو ملك لمن يكتسب أهلية الاجتهاد والتفسير، وهي مؤهلات تقتضي الإلمام بكل الأصول الدينية وحقائق وظروف العصر.

وبذلك يتبين لنا أن الشرعية إجراء لازم تحققه كخطوة مهمة لتحقيق الإصلاح السياسي لما تعكسه هذه الشرعية من تحقق الأساس الذي يرتضيه كلٌّ من الحاكم والمحكوم لاستمرار هذه العلاقة بينهما وأن احترام كلا الطرفين لأساس هذه العلاقة هو الذي يدعو لاستمرارها ويحافظ عليها.

وعندما يقوم كلا الطرفين بواجباته ويحصل كلٌّ على حقوقه ويتحقق الإصلاح السياسي المرجو، وهذا الأساس لهذه العلاقة (مصدر الشرعية) يختلف باختلاف الزمان والمكان وباختلاف قيم وتقاليد الجماعة.

٤ - مصادر الشرعية ومستويات تحليلها:

أ - هذا التطور فيما تعنيه الشرعية من فترة زمنية إلى أخرى ومن نظام إلى آخر يبرز اختلافًا في مصدر الشرعية:

١ - إذ يرى فريق أن الشرعية هي سيادة القانون[1]؛ وذلك يعني أن السلطات العامة وأي تغيير يخضع للقواعد القانونية القائمة.

٢ - بينما يرى فريق ثانٍ أن الشرعية هي تنفيذ أحكام الدين وبذلك يكون مصدر الشرعية هو الدين، فيكون هو أساس كافة التشريعات في الداخل والموجه لتعاملها على المستوى الخارجي.

٣ - بينما يرى فريق ثالث أن الشرعية هي الطاعة السياسية. وبذلك يكون مصدر الشرعية هو تقبل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي، وخضوعهم له طواعية، لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة ويعبر عن قيمها وتوقعاتها ويتفق

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية، مرجع سابق (ص ١٢).

مع تصورها عن السلطة وممارستها، وهو ما ذهب إليه كثير من أساتذة الاجتماع والسياسة؛ مثل: ماكس فيبر وروبرت داهل وموريس ديفرجيه.

ب - يستمد القائد السياسي شرعيته من عدة اعتبارات؛ منها:

١ - أسلوب وصوله إلى السلطة: عما إذا كان القائد السياسي قد وصل إلى السلطة بالأسلوب الذي تقره الجماعة أم اغتصب السلطة متخطيًا إرادة الجماعة وبالتالي يعتبر حاكمًا غير شرعي.

٢ - إنجازاته: قد يصل القائد إلى الحكم بأسلوب شرعي لكن البرامج والسياسات التي يطرحها لا تعبر عن المواطنين ولا تعكس مصالحهم، وتخالف توقعاتهم وبالتالي تنشأ فجوة بين توقعاتهم وبين ما ينجزه فتهتز شرعيته.

٣ - درجة احترامه لقيم وتقاليد الجماعة ومدى فاعلية الرموز التي يطرحها في خلق الالتفاف حوله والتأييد له، فالحاكم الذي يتخطى قيم ومشاعر الجماعة ولا يفلح في خلق تلك المجموعة من الرموز التي تخلق له التأييد، تقلُّ شرعيته[1].

ج - الحاكمية والمرجعية (مصدر الشرعية في الرؤية الإسلامية):

مفهوم الحاكمية مفهوم شامل وعام، فحاكمية اللَّه ﷻ هي الالتزام بالشريعة والرجوع إليها؛ (وبذلك تكون الشريعة هي المرجعية الأساسية لكل أمر ورد به نص أو ما يمكن القياس عليه: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ٨٩]، ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ [النور: ٥١، ٥٢]، وفي هذا ضمان وثيق لحرية الإنسان والحفاظ على كرامته ومصالحه من استبداد أحد به أو طغيانه وظلمه وتعسفه، وما على الخليفة إلا أن ينفذ أوامر المستخلف له[2]، ومصادر التشريع في الإسلام التي تستقى في النهاية من مصدر واحد، وهو الوحي الإلهي؛ هي:

١ - القرآن الكريم.

---

(١) حسنين توفيق ابراهيم، مشكلة الشرعية...، مرجع سابق (ص ٤٥).

(٢) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، بيروت: دار الفكر المعاصر، د.ت (ص ٦١٣٤).

٢ - السنة النبوية الصحيحة.

٣ - الاجتهاد الجماعي أو إجماع ذوي الفكر المختصين في النظر في شؤون الناس ومصالحهم العامة وإدراك قضاياهم الدينية أو الدنيوية، والإجماع الذي لا بد له من مستند شرعي نصي أو مصلحي يمثل إرادة الأمة العامة، لا سيما إذا أخذنا برأي الغزالي الذي لا يقصر الإجماع على العلماء وإنما يدخل العوام معهم لينعقد الإجماع.

٤ - الاجتهاد الفردي من قِبَل العلماء المجتهدين وهم المؤمنون باللّه ورسوله العارفون بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوب دلالتها على مدلولاتها[1].

فالشرع هو أساس شرعية القيادة وأساس شرعية وظائفها وممارساتها كذلك بمعنى أنه: « أساس جمعها لمصالح الدين والدنيا »[2]، فمنهج اللّه والالتزام بشريعته هو الأساس الضابط للأمر البشري، وقد تستلزم مسؤوليات القيادة عدم طاعة رعيته، على أن يكون ملتزمًا بشرع اللّه، في بعض الأمر: ﴿ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ﴾ [الحجرات: ٧]، إلا أنه عليه الالتزام بالإحسان إلى الرعية، ومشورتهم، كأساس حاكم لعلاقته معهم، يتوقف عليه انتظام أمر الجماعة[3]: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

د - مستويات تحليل الشرعية ثلاثة؛ هي:

١ - مستوى القيادة السياسية.

٢ - مستوى النظام السياسي.

٣ - مستوى الدولة.

وجدير بالذكر أن هناك ترابطًا وتفاعلًا بين المستويات الثلاثة، فانهيار شرعية القائد السياسي قد يمتد إلى النظام برمته، كما أن عدم شرعية النظام السياسي في

---

(١) وهبة الزحيلي، مرجع سابق (ص ٦١٣٥).

(٢) السيد محمد السيد عمر، الدور السياسي للصفوة...، مرجع سابق (ص ١٠٥).

(٣) المرجع السابق (ص ٧٧، ٧٨).

المجتمعات التي تواجه مشكلة عدم التكامل القومي تقود إلى تهديد شرعية الدولة ككيان سياسي. لكن هذا الترابط ليس حتميًّا؛ إذ في الدول المتقدمة لا يؤثر اهتزاز شرعية القائد السياسي على شرعية النظام السياسي، وهذا يعود إلى وجود اتفاق عام حول قواعد محددة للعبة السياسية، ومن ثم فالقائد الذي يتخطى هذه القواعد يتم تغييره في العملية الانتخابية دون أن يؤثر ذلك على شرعية المؤسسات والأبنية السياسية، والأمر يختلف في الدول المسماة المتخلفة؛ إذ تمتد أزمة شرعية القيادة السياسية والنظام السياسي برمته إلى كيان الجماعة السياسية ذاته أي إلى الدولة[١].

٥ - سياسات وأدوات الشرعية والنموذج العمري الإصلاحي:

استشار سليمان بن عبد الملك رجاء بن حيوة، شيخ أهل الشام في عصره من الوعاظ الفصحاء العلماء، حول رأيه فيمن يتولى هذا الأمر - الخلافة من بعده - فقال رجاء: اتق اللّه فإنك قادم على اللّه وسائلك عن هذا الأمر وما صنعت فيه. فقال سليمان: من ترى؟ قال: عمر بن عبد العزيز. قال: كيف أصنع بعهد أمير المؤمنين عبد الملك إلى الوليد وإليَّ في ابني عاتكة أيهما بقي؟ قلت: تجعلهما من بعده. فكتب عهد عمر ويزيد من بعده وختمها. ومنذ اللحظة الأولى لعمر في قيامه على الخلافة بعد أن قرأ رجاء بن حيوة عهد سليمان بن عبد الملك[٢]، بحث عن شرعية قيادته وإصلاحه أو أساس رضا المحكومين بقيادته، فكانت أدواته:

أ - بعد أن نعى للناس سليمان وفتح الكتاب وفيه استخلاف عمر، ويزيد بن عبد الملك من بعد عمر:

فبعد أن دَفَنَ عمرُ بن عبد العزيز سليمانَ بن عبد الملك... سار وسار معه الناس، حتى دخل المسجد، فصعد المنبر، واجتمع إليه الناس، فقال: « **أيها الناس.. إني قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأي كان مني فيه، ولا طلبة له، ولا مشورة من المسلمين، وإني**

(١) السيد عمر، الدور السياسي للصفوة، مرجع سابق (ص ٤٥).

(٢) وقد رآه عمر وهو يدخل ويتردد على سليمان فتحدث معه ألا يشير به على سليمان فإنه لا يقوى على هذا الأمر فأجابه قائلًا: « لقد ذهب ظنك مذهبًا بعيدًا، ما كنت أحسبك تذهب إليه... أتظن بني عبد الملك يدخلونك في أمورهم » وتهلل وجه عمر وانصرف عن رجاء. انظر: خالد محمد خالد، خلفاء...، مرجع سابق (ص ٣٥٤). فكان هذا حال عمر الهارب من الخلافة؛ لأنه يعلم مسؤولياتها.

قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي، فاختاروا لأنفسكم » فصاح الناس صيحة واحدة: قد اخترناك يا أمير المؤمنين ورضينا بك، فَلِ[١] أمرنا باليمن والبركة »[٢].

وبذلك أحيا عمر بن عبد العزيز ما كان عليه الخلفاء الراشدون وانقلب على فلسفة الحكم التي انتهجها الأمويون الذين جعلوا من الحكم ملكًا وراثيًا عضوضًا، الأمر الذي حرم الأمة من فرص الحرية في اختيار الأصلح ومن ثم حرمها من إمكانية الإصلاح في جميع الميادين، وازدادت المظالم التي يئن الناس تحت وطأتها، وازدادت معها التمردات والثورات، فأعاد عمر الحق المسلوب من الأمة في اختيار الأصلح لها فما كان عمر ليحرمهم حقًّا منحه اللَّه ﷻ للإنسان وهو حق الاختيار[٣].

وهذا يفرض علينا أمرًا من الأهمية بمكان الإشارة إليه وهو أمر عهده الخلافة من بعده إلى يزيد بن عبد الملك فإنها قد جاءت تنفيذًا لوصية سليمان، كما أنه يمكن القول: إنه لربما لو أمهل عمر لأولى الأمر إلى الناس نيةً وقولًا وكتابةً؛ ذلك أنه في مناظرة رجلين من الخوارج أرسلهما زعيمهما بعد أن طلب عمر مناظرته لما علم منه أنه خرج للَّه ولرسوله، فقال أحدهما: أرأيت رجلًا ولي قومًا وأموالهم فعدل فيها - وهذا اعتراف من المعارضين لمظالم الحكم الأموي بعدل عمر فيهم - ثم صيَّرها بعده إلى رجل غير مأمون، أتراه أدى الحق الذي يلزمه اللَّه ﷻ؟ أو تراه قد سلم؟ أفتسلم هذا الأمر إلى يزيد بن عبد الملك من بعدك وأنت تعرف أنه لا يقوم فيه بالحق؟ فأجاب عمر: إنما ولاه غيري، والمسلمون أولى بما يكون منهم فيه بعدي. فقال الرجل: أفترى ذلك من صنع من ولاه حقًّا؟ فسكت عمر، وظل بعد أن انفض المجلس يقول: أهلكني أمر يزيد وخصمت فيه، فأستغفر اللَّه[٤].

---

(١) بفتح الفاء وكسر اللام، أي: تول أمرنا.

(٢) طه عبد اللّـه العفيفي، من خطب الخلفاء الراشدين - رضي اللّـه عنهم - القاهرة: دار الرشاد، (٢٠٠٢م)، (ص ٢١٠).

(٣) يجب أن نميز بين الخلافة التي لا ينبغي إلا أن تكون باختيار الأمة أو ممثليها، وهو ما أكده عمر بخلعه نفسه من ولاية العهد إلى أن اختاره الناس، وبين موافقته على التعيين. فتعيين الولاة هو درجة من تفويض السلطة لمن يسند لهم الخليفة أمر ولاياته، وتقتضي من الخليفة أن يستوفي فيهم أصلحهم للولاية.

(٤) عبد الرحمن عمر عياد، نظام الحكم والصحوة الإسلامية، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، (١٩٩٥م)، (ص ٢٣٥، ٢٣٦).

ونجد في ذلك: تفكير عمر في أمر يزيد وأن العهد إليه من بعده دون مشورة المسلمين أمرٌ باطل، فهو لم يكابر وينكر بطلان ذلك الأمر واعترف بذلك، بل إنه بقوله: « والمسلمون أولى بما يكون منهم فيه بعدي » فهو بذلك يعلم أن مرجعية الأمر إلى المسلمين، فربما عدل عن عهد سليمان من بعد عمر ليزيد، وأن يجعل الأمر شورى من بعده بين المسلمين، كما جعله في عهده، إلا أن بني أمية وعوا ذلك بعد هذه المجادلة التي عرفوا منها تفكير عمر جديًّا في إلغاء ولاية العهد ليترك الأمر شورى للمسلمين إلى جانب سخطهم عليه أن حرمهم منافع الحكم - غير المشروعة - فدسوا له السُّمَّ.

*** ويمكن بذلك رسم أبرز عناصر شرعية التأسيس:**

١ - الولاية من غير رأي ولا طلب.

٢ - الولاية ابتلاء واختبار ومسؤولية.

٣ - الاختيار وشرعية التنصيب.

٤ - تجديد البيعة والشرعية من أهل الفضل والعدل (الرضا المتجدد).

٥ - الشرعية مصدر قيام القيادة بالفاعلية والممارسة السياسية. والشرعية دون سياسات وفاعلية تتآكل وتنقضي. والفاعلية السياسية دون شرعية تكون محل تساؤل، بل قد تكون باطلة؛ لأن الفاعلية السياسية لا بد لها من مرجعية تستمد منها شرعيتها وتعمل في سبيلها.

ب - منهاج الحكم الصالح الرشيد وأصول المرجعية التأسيسية:

ومنذ أن اختاره الناس ورضوا به حدد منهجه، وكانت أدواته:

١ - **الاهتداء بالقرآن الكريم وهدي الرسول الكريم ﷺ**، وليرسم منهجه كَتَبَ إلى سالم بن عبد اللَّه - من أخوال عمر - فقال عمر: « **أما واللَّه ما اللَّه أردت بهذا، ولن تصيب بها مني دنيا** »[1].

وبيَّن أن الشرعية لما وافق الشرع، وشرعيته كقائد مستمدة من مصدرها ولكن

(١) عبد العزيز بن عبد اللَّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٢٠).

إذا قام بحقها. فطاعته لعدله والحكم بما أنزل اللَّه على حقه، وغير ذلك فلا طاعة له، وهو بذلك ينفي ما تردد قديمًا وحديثًا من أن الإسلام يضفي قداسته على القيادة، فهو يؤكد عدم شرعيته إذا فقد الوفاق الأساسي الذي ارتضته بناء العلاقة بين القيادة كحاكم والمحكومين، ونجد ذلك جليًا في قوله:

« أيها الناس، إنه لا كتاب بعد القرآن، ولا نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام، ألا وإني لست بقاضٍ، ولكني منفذ، ولست بمبتدعٍ، ولكني متبع، ولست بخير من أحدكم، ولكني أثقلكم حملًا، وإن الرجل الهارب من الإمام الظالم ليس بظالم، ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق »[1].

ولأن مصدر شرعية القيادة السياسية في الرؤية الإسلامية مستمد من الشرع ويحدد وجوب طاعته أو مخالفته - سعى عمر في فهم الشرع وتعلمه بشكل مستمر دون توقف، والذي كان قد بدأ منذ عهوده الأولى في الصغر قبل ولايته على المدينة وخلافته على المسلمين، ولكنه بالطبع بحكم مسؤولياته بعد الخلافة كانت أهمية علمه وتفقهه أكبر، فبذل جهده واستعان بمستشاريه وهم الفقهاء والعلماء، فلم يقع في إفراط المغالين ولا تفريط المحرفين، وجعل عمر قدرته على التطبيق لما وافق الشرع مصدرًا لشرعيته، فكانت هي **الوفاق الأساسي** الذي يستمد منه شرعيته للقيام بمهامه كقائد، فأعلن أن خروجه عنها - أي ما وافق الشرع - خروجًا للرعية عنه. ويعكس بذلك حقيقة ما أكدناه نظريًا أنه في الرؤية الإسلامية طاعة الإمام أو الخليفة ليست مطلقة وإنما هي **مقيدة بطاعة اللَّه ﷻ أو بما وافق الشرع.**

ويبرز ذلك مصدر **منهج عمر الإصلاحي**، فكما ذكرنا في القيادة نظريًا من أهمية منهج للقيادة يعكس قيم المجتمع ومصالحه وأهدافه ومقاصده بما يبني تصورًا للسلوك والأدوار المرجو القيام بها، وأنه على القيادة الالتزام بهذا المنهج كأساس للعمل والممارسة في المجالين الداخلي والخارجي، وأن تقام كافة المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية والاقتصادية وغيرها ملتزمة به. فكما كان في ولايته على المدينة يلتزم بمنهج القرآن وهدي محمد ﷺ وهدي الخلفاء الراشدين من بعده كان كذلك في خلافته.

---

(١) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ٨٧).

ومن ثم يمكن القول: إن منهج عمر الإصلاحي إنما كان ينبع من **مصادر ثلاثة: العمل بالكتاب والسنة، وإحياء السنة، وإماتة البدعة**[1]، واتباع سيرة الخلفاء الراشدين باعتبارهم أعدل مَنْ حكم بعد رسول اللَّه محمد ﷺ، فكان يترجم ما سعى في تعلمه من القرآن والسنة ومن هدي الرسول والخلفاء الراشدين من بعده وجده عمر بن الخطاب منهم على وجه الخصوص - إلى سياسة للحكم، حتى لو أضر به وهدد مركزه بين أسرته وأقاربه أو عند المنتفعين والانتهازيين.

ومن ثم برز في منهج عمر أهمية المرجعية أو الحاكمية للَّه، ويمكن لنا أن نبرز موقف عمر في التعامل بها كمبدأ قبل أن نراها كممارسة عبر سياساته وسلوكه من خلال **حوار له مع رجلين من الخوارج قالا له: لا حكم إلا للَّه، قال: كلمة حق إن لم تبتغوا بها باطلًا**[2] - قالها علي بن أبي طالب وكررها عمر في محاولة لتأسيس قاعدة الاجتماع السياسي.

يبرز من رد عمر عليهم علمه ووعيه بأهمية الحكم بما أمر به اللَّه ﷻ واجتناب نواهيه، ولكنه يعلم كذلك أن يكون القيام بها على حقها وليست كلمة حق يراد بها باطل أو تسييس للوصول للسلطة واستغلالها لتبرير الكثير من الملابسات والتي هي عنها بعيدة. وبذلك يمكن القول إن منهج عمر يعكس منطلق سعيه الجاد والمثمر نحو الإصلاح السياسي، كما سيتم تناوله عبر مقومات الإصلاح الأخرى.

٢ - **وبيَّن لنا عمر أهمية الاهتداء بأهل القدوة والإصلاح**؛ فسعى عمر بن عبد العزيز ليهتدي بسنة جده العادل عمر بن الخطاب واستعان باللَّه ﷻ أن يعينه على القيام عليه على حقه، وما جاء في جواب سالم بن عبد اللَّه بن عمر لا يعتبر تيئيسًا لعمر بن عبد العزيز، وإنما هو تذكير له بما يتطلبه ذلك التأسي من التكامل؛ حيث إن تطبيق الأحكام الشرعية

(١) فعمر من قال: لولا سنة أحييها أو بدعة أميتها لم أبال ألا أبقى في الدنيا فواقًا. ولم تكن البدعة لدية بأنها سلوك لم يفعله رسول اللَّه ﷺ، بل البدعة عنده ما يخالف كتاب اللَّه ﷻ وسنة رسوله ﷺ وهدي الخلفاء الراشدين. أما ما لا يتعارض مع الكتاب والسنة وهو أمر جديدٌ لم يفعله المسلمون في عهد رسول اللَّه والخلفاء الراشدين فلا ينكره، ومن ذلك: قال إبراهيم بن أبي عبلة: دخلنا على عمر بن عبد العزيز يوم العيد، والناس يسلمون عليه ويقولون: تقبل اللَّه منا ومنك يا أمير المؤمنين، فيرد عليهم ولا ينكر عليهم. انظر: المرجع السابق (ص ٨٥).

(٢) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد، مرجع سابق (ص ١٨٨).

لا يؤدي مقاصده، إلا إذا كان الولاة الذين سيتولون التنفيذ على مستوى هذه الأحكام فهمًا وقناعةً ومقدرةً على التنفيذ، وقد أشار سالم إلى ما يمحو هذا التيئيس ويفتح باب الأمل، وذلك بصلاح نية المسؤول الأعلى وتوجهه الصادق نحو الإصلاح، فإن صلاح النية في ذلك يترتب عليه عون اللَّه تعالى وتوفيقه إلى اختيار هؤلاء الولاة المتقين الذين يكونون عونًا لأمير المؤمنين على معرفة الحق وتنفيذه[1]، فكتب إلى سالم: « أما بعد: فقد ابتليت بما ابتليت به من أمر هذه الأمة من غير مشاورة مني، ولا إرادة، يعلم اللَّه ذلك، فإذا أتاك كتابي فاكتب إليَّ بسيرة عمر بن الخطاب في أهل القبلة وأهل العهد، فإني سائر بسيرته، إن اللَّه أعانني على ذلك، والسلام »[2]، ورد عليه سالم:« جاءني كتابك تذكر أن اللَّه ﷻ ابتلاك بما ابتلاك به من أمر هذا الأمر من غير طلب ولا مشورة منك، ولكن ما كان قدر اللَّه أن يبتليك، فاسأل اللَّه الذي ابتلاك بما ابتلاك به أن يعينك عليه فإنك لست في زمان عمر وليس عندك رجال عمر، فإن نويت الحق وأردته أعانك اللَّه عليه وأتاح لك عمالًا وأتاك بهم من حيث لا تحتسب؛ فإن عون اللَّه على قدر النية فمن تمت نيته في الخير تم عون اللَّه له ومن قصرت نيته قصر من العون بقدر ما قصر منه، والسلام ».

٣ - وهذا المنهج العمري كما ارتبط في مرجعيته بما وافق الشرع وبما نهجه رسول اللَّه ﷺ وهدي الخلفاء الراشدين من بعده، فإنه ارتبط كذلك بمنهج تطبيق الشرع كمنهج لممارسات وخطوات الإصلاح فكما كان التدرج سُنة في تطبيق الشرع كانت كذلك سُنة التدرج لاستقرار الإصلاح واستكماله، ويظهر ذلك فيما قاله عمر لابنه عبد الملك: « إن اللَّه - جل ثناؤه - لو أراد أن ينزل القرآن جملةً لأنزله، ولكنه أنزل الآية والآيتين، حتى استكن الإيمان في قلوبهم. ثم قال: يا بني، أما مما أنا فيه أمر هو أهم إليَّ من أهل بيتك، هم أهل العدة والعدد، وقبلهم ما قبلهم، فلو جمعت ذلك في يوم واحد خشيت انتشاره عليَّ، ولكني أنصف من الرجل والاثنين فيبلغ ذلك من وراءه فيكون أنجع له، فإن يرد اللَّه تمام هذا الأمر أتمه، وإن تكن الأخرى فحسب عبدٍ أن يعلم اللَّهُ أنه يحب أن ينصف جميع رعيته »[3].

---

(١) عبد العزيز بن عبد اللّه الحميدي، مرجع سابق (ص ٣٨، ٣٩).

(٢) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ٣١).

(٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، حامد أحمد الطاهر=

وبذلك يؤكد لنا عمر أهمية سُنة التدرج في العمل والممارسة والإصلاح السياسي وبما يثبت أنه لن يأتي الإصلاح بمقاصده إذا كانت هناك عجلة في الممارسة السياسية؛ فالإصلاح الحقيقي لا يكون إلا بسنة التدرج التي تمكن من التغيير الحقيقي بالإتقان والعمل الجاد المستقر والمستمر، فالإصلاح الحقيقي ليس ثورة وقتية، وإن بدأ بثورة لا يستمر إلا بالتدرج والتمهل والتعرف المتجدد المستمر على وسائل وآليات الإصلاح وأهدافه المرجوة وحتى تستكن الفكرة الإصلاحية لكل الناس فيعملوا جميعًا عليها وليس القائمين بها بدءًا فحسب، فالإصلاح الحقيقي للراعي والرعية لا يكون بغير التعاون المتبادل بين كلا الطرفين.

وعمر لم يمهل لاستكمال التدرج الذي كان يسير فيه على كافة مستويات الإصلاح وفي التخلص من نخبة السوء؛ كان يمهلهم حتى يعودوا ولم يتركهم وشأنهم، إلا أنهم تخلصوا منه بعلمهم أنهم أصروا على الفساد، فاستوجب ذلك نية عمر في القضاء على تمكين المفسدين بأية حال وإلغاء ولاية العهد فقضوا عليه. لذا فإن التدرج مطلوب لكي يستقر الإصلاح ويستمر إلا أنه ينبغي كذلك معرفة أصول سنة التدرج في العمل السياسي والإصلاح بمعرفة أولويات الإصلاح والمضي فيها واحدة تلو الأخرى وفقًا لأولوياتها. فبالرغم من قضائه على إفساد بني أمية للرعية كان ينبغي أن يكون في الأولويات القضاء على هؤلاء المفسدين حتى لا يقضوا على ما بدأه من الإصلاح وعلى المصلحين.

ثانيًا: مفهوم وسياسات وأدوات العدل والحرية والمساواة وحماية حقوق الإنسان:

١ - العدل لغويًّا:

اسم مجرد، فعله عدل الذي يعني:

أ - قوَّم، أي جعل الشيء مستقيمًا، وعدل: أصلح الشيء.

ب - عدل عنه عدولًا، أي تخلى عنه وابتعد.

= (تحقيق)، القاهرة: المكتب الثقافي، (٢٠٠٤م)، (ص ٨٥).

ج – عدل وعادل كما في الوزن والقدر، ويعادل الأمر، أي يوازنه.

د – عدل وعادل، أي كان شبيهًا ونظيرًا، وعدل هذا بهذا، أي ساواه[١].

هـ – وهناك مرادفات كثيرة لكلمة العدل، لعل أهمها: قسط، قصد، استقامة، وسط، وحصة، وميزان، وغيرها. والكلمة المضادة للعدل هي « الجور » وهناك أيضًا عدة مرادفات لـ « جور »، بعضها يعبر عن معنى مغاير قليلًا؛ مثل: ظلم، وطغيان، وميل، وانحراف، وغيرها. فالعدل في الأساس مفهوم نسبي؛ إذ تختلف موازين العدل من شخص لآخر ومن بلد إلى أخرى اختلافًا كبيرًا إلا أن هذه الموازين مهما اختلفت، تملك عناصر مشتركة، ويمكن بشكلٍ عام تصنيف هذه الموازين في صنفين رئيسين:

الصنف الأول: نجده في المجتمعات التي تفترض أن أفرادها هم من يحددون مصالحهم الفردية أو الجماعية وهم لهذا ينشئون ميزانًا للعدل باتفاق ضمني أو قرار رسمي، إذًا هو نتاج التفاعل بين التوقعات والظروف القائمة، وهذا يطلق عليه اسم العدل الوضعي Positive Justice وهذا الشكل من العدل غير كامل يسعى الناس دائمًا إلى تهذيبه وتحسينه عبر عملية التغيير الاجتماعي.

الصنف الثاني: ما يسمى العدل الإلهي وهو أن يلجأ الإنسان إلى سلطة أعلى من سلطة البشر، سلطة إلهية، لتزويده إما بمصادر أو بمبادئ أساسية لنظام عام يقام في ظله معيار معين للعدل[٢].

٢ – إن التأكيد على العدل وأهميته في سياسة الدول أمر متوارث في الحكمة السياسية منذ القدم سواء في تراث الشرق أو في تراث الغرب:

ذلك أن العدل هو أساس استمرار الدولة وبقائها متماسكة وإلا يتطرق إليها التفكك والانهيار[٣]. وغالبًا ما تستخدم فكرة العدل بمعنى المساواة أو التساوي؛ فتستخدم بمعنى مساواة هذا الشيء بذاك. ويمكن التعبير عن هذا المعنى بمصطلحين: كيفي وكمي. الأول: يشير إلى مبدأ المساواة المجرد الذي يعني المساواة في الحقوق.

---

(١) مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دمشق: دار الحصاد، (١٩٩٨م)، (ص ٢١).

(٢) مجيد خدوري، مرجع سابق (ص ١٥ – ١٧).

(٣) مصطفى سيد أحمد صقر، مرجع سابق (ص ٧٤).

أما الثاني الكمي فيؤكد مبدأ العدل التوزيعي، وقد أوضح الفارابي اتصال العدل بالمساواة؛ فالحاكم هو المسؤول الأول عن توزيع العدل بين الرعية وأساسه في ذلك المساواة.

فأول مكونات العدالة هو المساواة، فلا عدل إلا أن يتساوى الناس كأسنان المشط على أساس حقوقهم القانونية والسياسية، بغض النظر عن خصائصهم التي ولدوا بها كالنوع ذكر أو أنثى أو الديانة أو العائلة أو القبيلة التي ينتمون إليها. والمساواة هنا تعني مساواة في الحقوق الأساسية والحريات العامة ومقومات الحياة وكذلك في الالتزام بالواجبات كما يفرضها الدستور والقانون، والعدالة القائمة علي المساواة وحدها هي عدالة عمياء يمكن أن تعني عين الظلم إذا لم تأخذ في اعتبارها مكونين آخرين؛ وهما:

أ - التمايز بين الأفراد وفقًا للاحتياجات؛ فالفقير حتى يستغني والضعيف حتى يقوى والجاهل حتى يتعلم والمريض حتى يتعافى - يستحقون معاملة خاصة، لما لحق بهم من عارض يجعلهم غير قادرين على النهوض بأعباء أنفسهم.

ب - أما المكون الآخر فيقتضي التمايز بين الأفراد على أساس المواهب والقدرات؛ إذ لا ينبغي المساواة بين غير المتساوين في الكفاءة والاجتهاد.

وهذا يعني أن أية عدالة ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار تفاوت الناس في احتياجاتهم وفي قدراتهم وإلا أدت إلى الظلم، وحتى توضع هذه المضامين موضع التنفيذ، لا بد من ضامنين:

١ - أن يترجم القانون كل ما سبق على نحو واضح وصريح في قواعده العامة والمجردة بحيث تكون مساحة إساءة تفسير مبادئ العدالة الثلاثة في أضيق هامش ممكن.

٢ - أن يتاح للجميع الحق في التقاضي، اللجوء للقضاء المستقل والنزيه[١].

٣ - يفرض الحديث عن العدل والمساواة والحرية في الرؤية الإسلامية:

أ - فريضة العدل: نجد الكثير من الآيات القرآنية تدعو إلى الحكم بالعدل والحق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ

---

(١) معتز بالله عبد الفتاح، في معنى العدالة ذات الأضلاع الخمسة، جريدة الوفد ١٢ مايو ٢٠٠٨م.

أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿ وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨١]، ومن هذه الآيات نجد أمر اللَّه ﷻ في الآية الأولى بالعدل بين الناس ليس فقط بصيغة الأمر، بل بالإتيان كذلك بفعل الأمر ليؤكد على أهمية هذا العدل، وأنه فريضة ملزمة لكلٍّ من يتولى شؤون الناس(١)، وكلمة الناس تعكس حقيقة أن العدل بينهم جميعًا ولم يخص به المسلمين فحسب، وهو ما يبين أن العدل لصيق بالإنسان وكرامة آدميته التي وهبها اللَّه ﷻ؛ لذا يؤكد القرآن الكريم على أن الناس جميعًا مخلوقون من نفسٍ واحدة وليس ثمة تمييز بينهم، وأن أساس التكريم بينهم عند اللَّه ﷻ هو خشية اللَّه وتقواه التي تعني أساسًا اتباع شرعه ومنهجه ومن ثم العدل بين الناس.

وفي الآية الثانية تأكيد على أن العدل يكون بالحق بما تعكسه هذه الكلمة من أهمية تحقيق المساواة مع الجميع مع مراعاة الظروف والإمكانات بما يصلح حال الفرد والجماعة في كل نواحي الحياة. ويبرز كذلك أهمية العدل لعمران الدنيا والآخرة ما جاء في السنة النبوية المطهرة؛ فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « **يا أبا هريرة عدل ساعة أفضل من عبادة ستين سنة، قيام ليلها وصيام نهارها، ويا أبا هريرة جور ساعة في حكم أشد وأعظم عند اللَّه ﷻ من معاصي ستين سنة** »(٢). وبذلك يتأكد أن منزلة العدل عظيمة وأن الجور عواقبه وخيمة، فمن التزم شرع اللَّه ﷻ وهدي الحبيب محمد ﷺ علم أن العدل فريضة وواجب على كل مسلم بوجهٍ عام وعلى قادة أمر الأمة بوجه خاص.

ب – حماية حقوق الأقليات الدينية والسياسية أو غير ذلك، وهو الأمر الذي تؤكده الوثائق العالمية الدولية لحقوق الإنسان، وتؤكده الرؤية الإسلامية؛ حيث العدل بين الناس جميعًا يفرض حماية حقوق الأقليات، ويدعم ذلك حديث الرسول ﷺ: « **ألا من ظلم معاهدًا أو نقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفسٍ فأنا حجيجه يوم القيامة** »(٣). وبذلك يبين لنا أهمية عدم ظلم أحد من الناس حتى المخالفين

---

(١) محمد السيد الجليند، مرجع سابق (ص ٢٢٩).

(٢) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٢٧).

(٣) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا =

للعقيدة الإسلامية، بل عدم إكراههم على الإسلام: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ج - حرية العقيدة وحرية الفكر وحرية الرأي والنقد، فمن العدل أن يعبر الفرد عما يؤمن به وأن ينتقد السلبيات، بل إن هذه الحرية ليست حقًّا للفرد فحسب، بل واجبًا لإصلاح الجماعة، ويتضح ذلك في قول رسول اللَّه ﷺ: « الدين النصيحة ». ونجد في التعبير بالنصيحة ما يؤكد حرية الرأي والنقد إلا إنه يجب ألا يتعدى حرية الآخر؛ لذا فإنه من العدل ألا يكره أحد الآخر على رأيه. ويعكس ذلك كله حق المعارضة؛ فالحاكم والمحكوم يقفان على قدم المساواة أمام القانون الإلهي، فنصوص الشريعة وأوامرها ونواهيها تطبق على الجميع(١)، بل للمسلمين التنازع مع أولي الأمر ورد الأمر لكتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ، فإن وجدوا الحكم صريحًا فإن عليهم الإذعان له وتحكيمه في النزاع بحيث يكون حكم كتاب اللَّه وسنة رسوله هو الفيصل لحل الخلاف والنزاع(٢).

ومن ثم فإن ما يصدر عن الحاكم من أعمال تستوجب النقد والمساءلة أو تستوجب المعارضة فإن عليه أن يخضع لها ويقبلها إذا ما فيها أمر اللَّه وسنة رسوله، انطلاقًا من حق التناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورد الأمر للَّه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩]، وهو ما يشير إلى كون الطاعة إنما في المعروف، وهناك مجادلة ونزاع في حالة عدم التحقق من الأمر حتى نصل إلى المعروف فيه وبردِّ الأمر لمنهج كتاب اللَّه وسُنة نبينا محمد ﷺ وهديه، وفي حالة خروج الحاكم على ما تم اختياره عليه من شروط؛ كالعدالة وعدم رجوعه إلى حالته التي تم اختياره عليها، فإنه تنتقل السلطة عبر الشورى إلى الحاكم الجديد.

= (تحقيق)، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، (١٩٩٤م)، (٩/ ٢٠٥)، (ح ١٨٥١١).

(١) نيفين عبد الخالق مصطفى، التعددية والاختلاف: دراسة في العطاء الإسلامي في مبادئ الحكم والسياسة، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يوليو (١٩٩٥م)، (ع٧٥، ٧٦)، (ص ٦٢، ٦٣).

(٢) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر....، مرجع سابق (ص ٩٨ - ١٠١).

د - **يرتبط بالعدل في الرؤية الإسلامية كذلك أداء الأمانة؛** وهي: « الحقوق المرعية التي يجب الحفاظ عليها وأداؤها »[١]، وهو ما يعني إعطاء كل ذي حقٍّ حقه وإسناد كل عملٍ أو ولاية إلى من هو أهل لها[٢]. فأداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل هما جُمَّاع السياسة العادلة والولاية الصالحة، وقال الطبري: إن ما جاء في الآية الكريمة من أداء الأمانات إلى أهلها، عني به السلاطين وولاة الأمور بأن يؤدوا الأمانة وأن على وليّ الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل، وفي كل ولاية بحسبها. وإذا لم يوجد من هو صالح لتلك الولاية فالأمثل في كل منصب بحسبه، وهو ما يعكس العدالة بتحقيق المساواة وتكافؤ الفرص، إلا أنه لا يتجاهل كذلك القدرات والإمكانات حتى لا يكون العدل بالمساواة هو عين الظلم نفسه.

هـ - **تحقيق العدالة الاجتماعية** وتبنِّي السياسات التي من شأنها حماية الفقراء ومحدودي الدخل، وتوفير الحاجات الأساسية، وتوزيع عوائد الاستثمار والتنمية، حتى لا تكون هناك تفاوتات اقتصادية واجتماعية حادة على حساب الفقراء ومحدودي الدخل، مما يجعل قطاعات اجتماعية واسعة لا تمتلك المقومات التي تؤهلها لممارسة الحقوق التي تتيحها الديمقراطية[٣].

ومما سبق يتأكد لنا ما دعا كبار مفكري السياسة الإسلاميين؛ مثل أبي حامد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم، إلى جعل العدالة أحد الشروط الأساسية لاختيار الخليفة أو الإمام أو القيادة السياسية في الرؤية الإسلامية، وما يجعلنا نضعها كإحدى العمليات اللازمة للإصلاح السياسي، والعدل ليس أحد الشروط الأساسية للخلافة فحسب، بل كما ذهب الكثير من علماء وفقهاء المسلمين؛ ومنهم الإمام أبو حنيفة: **أنه لا يكون الظالم الفاسق خليفة شرعًا، وإن صار خليفة فخلافته باطلة، ولا تجب على الناس طاعته، لقوله تعالى:** ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤]، **وقول الرسول ﷺ:**

---

(١) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر....، مرجع سابق (ص ٩١ - ٩٣).

(٢) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة: دار الزهور، د.ت.

(٣) حسنين توفيق إبراهيم، الاقتصاد السياسي.. الإصلاح الاقتصادي، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، (١٩٩٩م)، (ص ١١٢).

« لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق »[١].

٤ - سياسات وأدوات تحقيق العدل والحرية والمساواة والنموذج العمري الإصلاحي:

لما ولي عمر الخلافة كتب إلى الحسن البصري[٢] ﷺ أن يكتب إليه بصفة الإمام العادل فكتب إليه الحسن يقول له تحت عنوان: صفة الإمام العادل: « اعلم - يا أمير المؤمنين - أن اللَّه جعل الإمام العادل قوام كل مائل، وقصد كل جائر، وصلاح كل فاسد، وقوة كل ضعيف، ونصفة كل مظلوم، ومفزع كل ملهوف...... والإمام العادل - يا أمير المؤمنين - وصي اليتامى، وخازن المساكين، يربي صغيرهم،..... والإمام العادل - يا أمير المؤمنين - هو القائم بين اللَّه وبين عباده، يسمع كلام اللَّه ويسمعهم، وينظر إلى اللَّه ويريهم، وينقاد إلى اللَّه ويقودهم. فلا تكن - يا أمير المؤمنين - فيما ملكك اللَّه كعبد ائتمنه سيده، واستحفظه ماله وعياله، فبدد المال، وشرد العيال، فأفقر أهله، وفرق ماله، واعلم - يا أمير المؤمنين - أن اللَّه أنزل الحدود ليزجر بها عن الخبائث والفواحش، فكيف إذا أتاها من يليها؟ وأن اللَّه أنزل القصاص حياةً لعباده، فكيف إذا قتلهم من يقتص لهم؟..... فالآن - يا أمير المؤمنين - وأنت في مهل، قبل حلول الأجل، وانقطاع الأمل: لا تحكم - يا أمير المؤمنين - في عباد اللَّه بحكم الجاهلين، ولا تسلك بهم سبيل الظالمين، ولا تسلط المستكبرين على المستضعفين، فإنهم لا يرقبون في مؤمن إلًّا ولا ذمةً، فتبوء بأوزارك، وأوزارٍ مع أوزارك، وتحمل أثقالك، وأثقالًا مع أثقالك، ولا يغرنك الذين يتنعمون بما فيه بؤسك، ويأكلون الطيبات في دنياهم بإذهاب طيباتك في آخرتك. لا تنظر إلى قدرتك اليوم، ولكن انظر إلى قدرتك غدًا، وأنت مأسور في حبائل الموت، وموقوف بين يدي اللَّه في مجمع من الملائكة والنبيين والمرسلين، وقد عنت الوجوه للحي القيوم. إني - يا أمير المؤمنين - وإن لم أبلغ بعظتي ما بلغه أولو النهى من قبلي، فلم آلك شفقة ونصحًا، فأنزل كتابي إليك كمداوي حبيبه، يسقيه الأدوية الكريهة،

---

(١) عبد الرحمن عمر عياد، مرجع سابق (ص ٢٣٨، ٢٣٩).

(٢) الحسن البصري كان أعلم أهل عصره، ولقبه عمر بن عبد العزيز بسيد التابعين حيث يقول: « لقد وليت قضاء البصرة سيد التابعين ».

لما يرجو له في ذلك من العافية والصحة.. والسلام عليك - يا أمير المؤمنين - ورحمة اللَّه وبركاته »[١].

عمل عمر بكتاب البصري فعلم مسؤوليته عن الضعيف والمظلوم فمكَّن كل فرد من رفع شكواه والحصول على حقوقه، وكما قام الحسن البصري بتذكرة أمير المؤمنين بحفظ بيت مال المسلمين عمد عمر إلى أن يكون عيشه وعيش سائر أفراد الرعية سواء وجعل منهجه القائم على القرآن والسنة حائلًا بينه وبين استغلال بيت مال المسلمين. فكان من تذكرة الحسن البصري لعمر باللَّه ﷻ ولقائه خير دافع للعمل والإخلاص ولتحقيق أمن الرعية دون ظلم أو تكبر؛ لأنه إذا ظلم الرعية فليتذكر وقوفه أمام مالك الملك سائله عما استرعاه؛ أحفظ أم ضيع؟ فإذا حفظ كانت له السلامة والعافية، وإذا غرته الحياة الدنيا والمغترون بها فضيع أمن الرعية وحقوقها فليتذكر قدرة اللَّه عليه.

ومن هذا المنطلق يمكن بلورة ملامح العدل العمري:

أ - من أبرز ملامح عدل عمر قيامه بعدالة إجرائية قائمة على استبراء الدواوين ورد المظالم. فكتب إلى الولاة في رد المظالم، ومن ذلك: ما رواه عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه قال: كتب إلينا عمر بن عبد العزيز بالعراق في رد المظالم إلى أهلها، فرددناها حتى أنفذنا في بيت مال العراق، وحتى حمل إلينا عمر المال من الشام[٢]. وكذلك ما جاء في خبر أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم والي المدينة قال: كتب إليّ عمر ابن عبد العزيز: أن استبرئ الدواوين فانظر إلى جور جاره مَن قبلي مِن حق مسلم أو معاهد فرده عليه، فإن كان أهل تلك المظلمة قد ماتوا فادفعه إلى ورثتهم[٣].

أسرع في رد المظالم إبراءً للذمة وخوفًا من حلول الأجل قبل إكمال ذلك، فالعدل المؤجل ظلم بيـِّن، ومن أخباره في ذلك ما أخرجه محمد بن سعد من خبر أيوب ابن موسى قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عروة عامله على اليمن: « أما بعد فإني أكتب إليك آمرك أن ترد على المسلمين مظالمهم فتراجعني ولا تعرف بعد مسافة ما بيني وبينك، ولا تعرف أحداث الموت، حتى لو كتبت إليك أن اردد على كل مسلم مظلمة شاة

---

(١) طه عبد اللَّـه العفيفي، مرجع سابق (ص ٢٢٥ - ٢٢٨).

(٢) عبد العزيز بن عبد اللَّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٤٣).

(٣) المرجع السابق (ص ٤٤).

لكتبت: أرددها عفراء أو سوداء، فانظر أن ترد على المسلمين مظالمهم ولا تراجعني »[١].

ب - ومن ملامح عدله كذلك مساواته بين الرعية فقد أمر عمر مناديه أن ينادي لمن له مظلمة ليرفعها، بما يظهر أهمية رصد المظالم وطرائق حصرها واستعمال الجهاز الإعلامي المتمثل في عهده في المنادي بما يحقق انسيابًا لأفق المعلومات من الرعية للراعي بطريقة مباشرة وبما يحقق نظامًا للمراجعة والمتابعة المستمرة من الراعي لشؤون الرعية، « قام له رجل ذمي من أهل حمص، فقال: يا أمير المؤمنين أسألك كتاب اللَّه، قال: وما ذاك؟ قال: العباس بن الوليد بن عبد الملك اغتصبني أرضي - والعباس جالس - فقال: ما تقول؟ قال: أقطعنيها أمير المؤمنين الوليد بن عبد الملك، وكتب لي بها سجلًا، فقال: ما تقول يا ذمي؟ قال: يا أمير المؤمنين، أسألك كتاب اللَّه ﷻ، فقال عمر: **كتاب اللَّه أحق أن يتبع من كتاب الوليد بن عبد الملك، اردد عليه يا عباس بيته »[٢].**

فلا فرق في إحقاق الحقوق ورد المظالم بين الرعية بغض النظر عن اللون أو الديانة أو العرق أو أي مظاهر تمييز بين الأفراد فالجميع مساءل عنهم الراعي، **بما يؤكد أصول المواطنة في الدولة الإسلامية العمرية في سياق تبنيه أصول الحكم الصالح الرشيد.**

كما يُبرز لنا ذلك إدراك الذمي لمنهج اللَّه العدل الذي حرَّم اغتصاب الحقوق - على كافة أشكالها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية - من أهلها بغض النظر عن كونهم مسلمين أم لا. ومطالبة الراعي برد حقه لثقته أن عمر بن عبد العزيز كان لا يألو جهدًا في أن يتحرى ويتبع هدي الإسلام الذي يحفظ حقوق الراعي والرعية؛ المسلم وغير المسلم. كما أعاد اقتسام ثروة الأمة بين الناس بالعدل والمساواة وذلك بصرف النظر عن الأصول العرقية لهؤلاء الناس؛ فلقد جعل العرب والموالي في الرزق والكسوة والمعونة والعطاء سواء، بعد أن بلغت العصبية والتمييز العرقي في عهد أسلافه حد التفريق بين الزوج وزوجته، إذا كانت عربية وكان هو من الموالي.

وشملت المساواة الرعية كلها على اختلاف العقائد والأديان، بما حقق الحرية

(١) عبد العزيز بن عبد اللَّه الحميدي، مرجع سابق (ص ٤٤، ٤٥).

(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٨٤).

الدينية في عهده عملًا بقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، فعندما ثارت شبهات يريد أصحابها إخراج المجوس من إطار أهل الكتاب المتدينين بدين يعترف به الإسلام ومن ثم إخراجهم من دائرة روابط المودة، التي تحكم علاقات المسلمين بأهل الكتاب وبالتبعية ترتيب واجبات سياسية وعقائدية ومالية - لا تترتب على أهل الكتاب - عندما ثارت هذه الشبهات استفتى عمر الحسن البصري في الأمر فأفتى بأن الرسول ﷺ قد قبل من مجوس البحرين الجزية، وأقرهم على مجوسيتهم، ثم أقرهم أبو بكر ﷺ ثم عمر وعثمان. فهم كأهل الكتاب لهم ما لهم من حقوق وعليهم ما عليهم من واجبات.

وبذلك يمكن القول إن عمر بن عبد العزيز قد أحيا مبدأ المواطنة الذي يعكس عدم التمييز بين الناس بسبب اللون أو الجنس أو الطبقة، بل عكس إلغاء كل مظاهر التمييز هذه. ويمكن القول إن عمر قد أكد على مواطنة أشمل في معناها من المعنى المعاصر الذي يميز بين الإنسان المواطن الذي يحمل الجنسية وغيره الذي لا يحملها؛ لأن المواطنة عنده قائمة على إنسانية الفرد - كونه إنسانًا وحسب - لا على جنسيته، ولكن مع مراعاة ألا يؤثر ذلك على الأمن.

وها هو يخطب في الناس في خناصرة (بلدة صغيرة بجانب حلب) محددًا ومؤكدًا سياسة المساواة فيقول: « أيها الناس... وما يبلغنا أحد منكم حاجته، يسعها ما عندنا إلا سددنا من حاجته ما قدرنا عليه، ولا أحد يتسع له ما عندنا إلا وددت أنه بدأ وبلحمتي الذين يلونني حتى يستوي عيشنا وعيشكم. وايم اللّه لو أردت غير هذا من عيش أو غضارة لكان اللسان به ناطقًا ذلولًا عالمًا بأسبابه، ولكنه من اللّه ﷻ كتاب ناطق وسنة عادلة، دلَّ فيهما على طاعته ونهى فيهما عن معصيته »(١).

فيؤكد على أن عيش الرعية والراعي سواء دون وجود فجوة ترتبط بامتلاك الراعي لمصادر الأموال وسلطة جمعها، وإنما التوزيع العادل يقضي « العيش السواء » لكل أفراد المجتمع راعٍ ورعية، كما يبين أن كتاب اللّه وسنة نبيه ﷺ هما ما يقفان حائلًا دون استئثاره وأهله بالعيش الطيب واللين دون الناس.

ج - ومن اهتمام عمر بمراجعة حاجات الناس ورد مظالم الرعية بصورة مباشرة أنه جعل المباشرة بين الولاة ومن تحت ولايتهم من أصول قيام ولاته على أعمالهم،

---

(١) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٣٧، ٣٨).

ومن ذلك ما جاء في كتابه إلى موسى بن عبيدة: « ..وإياك والجلوس في بيتك، اخرج للناس فآس بينهم في المجلس والمنظر، ولا يكن أحد من الناس آثر عندك من أحد، ولا تقولن هؤلاء من أهل بيت أمير المؤمنين، فإن أهل بيت أمير المؤمنين وغيرهم عندي اليوم سواء، بل أنا أحرى أن أظن بأهل بيت أمير المؤمنين أنهم يقهرون من نازعهم، وإذا أشكل عليك شيء فاكتب إليّ فيه ».

ونجد في إقرار وتأكيد عمر للمساواة فيما جاء في كتابه هذا من طلبه لولاته بمجالسة الناس دون تمييز والتعرف على حاجاتهم بما يؤكد حقيقة المساواة - يعكس كذلك رفضه لكافة أشكال الوساطة والمحسوبية التي تزعزع من عدله وتتنافى مع قيامه على المساواة بين الناس التي جعلها الله ﷻ بين عباده، فهو لا ينافيها من أجل قريب أو ولد. وهذا يعكس محاولات عمر لتمام كمال عدله.

د - كما من ملامح عدله أنه حقق الحرية ليست حرية الرأي والمشاركة السياسية فحسب، كما نتحدث عنها في الشورى، وإنما حرية العقيدة كذلك، فقد أصدر أوامره الصارمة والحازمة إلى عماله في كلِّ الأمصار: لا تهدموا كنيسة ولا تهدموا معبدًا ولا بيت نار تصالحتم عليه[1].

لم يغفل كذلك الحرية في حق تقرير المصير للشعوب التي انضمت تحت لواء الأمة الإسلامية، فقد اشتكى السمرقنديون إلى واليهم ثم إلى الخليفة عمر من الظلم الذي وقع عليهم من قائد فتح بلادهم قتيبة بن مسلم وعامل بلادهم كالبلاد التي فتحت عنوة وليست كالبلاد التي فتحت صلحًا، وبعد أن استقبلهم عمر وسمع شكواهم، كتب إلى سليمان يطلب منه أن يعيد النظر، بواسطة القضاء، في موضوع السمرقنديين. فقال: « إن أهل سمرقند قد شكوا إليّ ظلمًا أصابهم، وتحاملًا من قتيبة عليهم، حتى أخرجهم من أرضهم، فإن أتاك كتابي فأجلس لهم القاضي، فلينظر أمرهم، فإن قضي لهم فأخرجهم إلى معسكرهم، كما كانوا وكنتم، قبل أن يظهر عليهم قتيبة »[2]. ويبرز ذلك أن الناس يُقبِلون على التظلم والشكوى والمطالبة بالحقوق حينما يكون الحكام عادلين؛ لأنهم يعلمون أن دعواهم ستؤخذ مأخذ الجد وسينظر فيها بعدل، فقد سكت

(١) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٣٩).

(٢) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٤١).

هؤلاء المتظلمون على ما هم فيه من الشعور بالظلم طيلة ولاية الوليد وسليمان، فلما رأوا عدل عمر بن عبد العزيز رفعوا قضيتهم إليه[١].

هـ - نجد من ملامح عدل عمر، القائمة على منهج مراقبة وتذكرة بالله ﷻ، على المستوى الخارجي كذلك؛ ذلك أن العدل قيمة شاملة لا تتوقف عند البعد الداخلي والعلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم ولكنه يمتد ليشمل العلاقات الخارجية والتي من الضروري أن تؤسس على العدل، فنجده قد اتبع إزاء التوسع سياسة تختلف عن سياسات خلفاء الدولة الأموية السابقين له، بل واللاحقين عليه بما وضعه من حد لسياسات الفتح والتوسع التي كانوا عليها[٢]. فكانت أداته أساسًا الدعوة والموعظة الحسنة؛ إذ أدرك أن الهجوم كان في معظمه من أجل السلب والنهب وليس جهادًا لنشر الدعوة، ومن ثم فقد عمد إلى رد سياسات الفتح بنهجها العادل الهادف بما يحقق المقصد منها ، نشر الدعوة بالحق وليس بالبطش.

كان لا يسيّر الحملة إلا إذا اقتنع بضرورتها، فكانت الحملات التي يرسلها هدفها الأساسي التحصين والبناء؛ فكان يهدف إلى تمتع الدولة بحياة مستقرة داخل حدود آمنة، فأعاد سياسة الفتح إلى القاعدة الإسلامية الشرعية، فكان يدعو الخصم إلى الإسلام أو الجزية أو القتال كما كان، وعمل على مراعاة آداب الحرب والقتال، ومن ذلك، كتب لجنده وعماله .. **أما بعد فإني ذكرت آية في كتاب الله: ﴿ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠]. وإن من العدوان: قتل النساء والصبيان، فلا تقتلنَّ امرأة ولا صبيًّا، ولا تقتلن أسيرًا، ولا تطلبن هاربًا، ولا تجهزن على جريح، إن شاء الله »**[٣].

---

(١) عبد العزيز بن عبد اللـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٦١).

(٢) فقد كانت السياسة الحربية هي نشاط الأمويين الأساسي، فكانت هناك الجبهة البيزنطية والجبهة الأوروبية (إسبانيا وفرنسا) والجبهة الإفريقية (شمال إفريقيا) وكذلك الجبهة الشرقية والتي امتدت من العراق إلى الشرق، وكان الجانب الإسلامي متمثلًا في وجود الدولة الأموية كفاعل إسلامي واحد وانعدم وجود أنساق إسلامية فرعية تدخل في علاقات تفاعل دولي مع أطراف غير إسلامية، وذلك في سياق كان النظام الدولي فيه ثنائي الأقطاب طرفاه الدوليان هما الدولة الأموية والدولة البيزنطية، وهذا يفسر حدة الصراع بينهما. مزيد من التفاصيل: انظر: علا أبو زيد، مرجع سابق.

(٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٦٧).

وقد بذل جهده في نشر الدعوة الإسلامية في أقطار الأرض، فكتب إلى ملوك الهند، يدعوهم إلى الإسلام والطاعة، على أن تبقى أملاكهم وإماراتهم بأيديهم، ولهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. وكانت سيرة عمر ومذهبه في الحياة والحكم قد بلغت هؤلاء فأسلموا وتسموا بأسماء العرب. كما دفع عمر برسائله ووفوده إلى ملوك ما وراء النهر يدعوهم إلى الإسلام فاستجاب له بعضهم[١].

وعلى خلاف سياسة الخلفاء الأمويين، كان يرفع الجزية عمن يسلم، ولما وجه عمر بهذا الرأي من قبل اقتصاديِّ الدولة قال عبارته المشهورة: « **إن رسول اللّه ﷺ أرسل داعيًا ولم يرسل جابيًا** »[٢]، وقد كان لسياسات عمر هذه آثار بالغة على مسار العلاقات الدولية بين المسلمين وغير المسلمين أكد فيها سماحة الدين الإسلامي ودعوته الخالصة للّه لإصلاح الأرض والعباد[٣].

لقد وعى عمر أن الرقعة الإسلامية قد اتسعت أرضًا، إلا أنها تفتقد التيار الحضاري الذي يربط بين أواصرها؛ فقد سعى لإيجاد التيار الحضاري المشترك، القائم على سماحة الدين الإسلامي، فبدأ ونجح في أن يحقق ذلك التوازن بين الدولة والدعوة والأرض والعقيدة والسياسة والفكر، وهو ما فشل فيه غالبية حكام بني أمية في إيجاد

---

(١) عبد الحليم عويس، بنو أمية بين الضربات الخارجية والانهيار الداخلي: دراسة حول سقوط دولة بني أمية في المشرق، رابطة الجامعات الإسلامية، (١٩٨٧م)، (ص ٣٠).

(٢) علا أبو زيد، مرجع سابق (ص ٥٥١).

(٣) إن أحد شروط اختيار القيادة الإسلامية أن تلجأ لتنظيم صفوفها وإعداد كامل لسبل القوة امتثالًا لأمر اللّـه ﷻ وهدي الرسول محمد ﷺ ومن صلح أمرهم من بعده: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾ [الأنفال: ٦٠]. والذي لا يعني بأية حال البطش والطغيان على الآخرين وإنما بمثابة ردع أمام صفوف العدو، وهذا كانت عليه الدولة الأموية في عهد عمر، ومن ثم لا يرجع ضعف الدولة الأموية كدولة فتوحات كبرى إلى السياسات العادلة التي اتبعها عمر خارج الدولة الإسلامية؛ لأن الفتوحات الإسلامية لا تكون ميزة أساسية حققت انتصارات كبرى إلا عندما تكون عادلة لنشر الإسلام مقصدًا والذي يكون مع أولويته في مرحلة تالية للإصلاح الداخلي، وربما ذلك ما قصده عمر؛ فقد عني بترتيب البيت الداخلي وأرجأ الإصلاح الخارجي؛ فهو ليس من يترك الجهاد والدعوة، على شروطها ومبادئها العادلة، بل أعاد مبادئها وقد كان يقوم عليها بعد استكمال أسس الإصلاح الداخلي؛ إلا أنه تم القضاء على عمر فلم يمهل لاستكمال الإصلاح الداخلي ولا الخارجي.

هذا التيار الحضاري أو الاستمرار على ما قام به عمر، وأدى إلى سقوط دولتهم[١].

و - وبالنظر إلى ما قاله الغزالي في نصائحه للسلطان: واعلم أنّ ما كان بينك وبين الخالق سبحانه فإن عفوه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الناس فإنه لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف ليعلم كيف يطلب العدل والإنصاف يوم القيامة[٢]. فقد حدد الغزالي أصول العدل والإنصاف في عشرة أصول، نجدها في أصول الممارسة العمرية، ويمكن الإشارة إليها على النحو التالي:

١ - هو أن تعرف أولًا قدر الولاية وتعلم خطرها، أيها السلطان خطر الولاية عظيم، وخطبها جسيم، والشرح في ذلك طويل، ولا يسلم الوالي إلا بمقاربة علماء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر. الولاية تكليف وليست تشريفًا؛ فقد علمها عمر وعمل لها فقال: « لمثل الأمر الذي نزل بي اهتممت، إنه ليس من أمة محمد، في مشرق ولا مغرب، إلا له قبلي حق يحق عليّ أداؤه إليه غير كاتب إليّ فيه، ولا طالبه مني ».

٢ - أن يشتاق أبدًا إلى رؤية العلماء ويحرص على استماع نصحهم، وأن يحذر من علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا والعالِم هو الذي لا يطمع فيما عندك من المال، ومنصفك في الوعظ والمقال .الشورى مع من هم أهلٌ لها، وقد عمد عمر إلى العلماء من يكون منهم عونًا له على الحق وقال لهم: « إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعوانًا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرًا إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم، فإن رأيتم أحدًا يتعدى أو بلغكم عن عامل لي ظلامة فأحرج[٣] اللّه على من بلغه ذلك إلا بلغني ».

٣ - لا تقنع برفع يدك عن الظلم ولكن تهذب غلمانك وأصحابك وعمالك ونوابك، فلا ترضى لهم بالظلم فإنك تسأل عن ظلمهم كما تسأل عن ظلم نفسك (المسؤولية

---

(١) عبد الحليم عويس، مرجع سابق (ص ١٠٣).

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، لبنان: المركز الإسلامي للبحوث،(١٩٨٧ م)، (ص ٥، ٦).

(٣) التحريج: التضييق، أي: فاشدد عليه باللّه.

والمساءلة). وفي ذلك مما كتب عمر إلى عماله: « .. وإني آمرك فيما وليتك من عملي وأفضيت إليك من أمري بتقوى اللَّه، وأداء الأمانة واتباع ما أمر اللَّه به واجتناب ما نهى اللَّه عنه.. » وقال لأحد عماله ينصحه ويوجهه ويلزمه بالعدل: « لقد كثر شاكوك، وقل شاكروك، فإما عدلت وإما اعتزلت... والسلام ».

٤ – وإذا كان الغضب غالبًا فينبغي أن يميل في الأمور إلى جانب العفو ويتعود الكرم والتجاوز فإذا صار ذلك عادة لك ماثلت الأنبياء والأولياء، ومتى جعلت إمضاء الغضب عادة ماثلت السباع والدواب فقال عمر عن منهجه في ذلك: « وأفضل العفو عند المقدرة »[1].

٥ – إنك في كل واقعة تصل إليك وتعرض عليك تقدر أنك واحد من جملة الرعية، وأن الوالي سواك؛ فكل ما لا ترضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين، وإن رضيت لهم بما لا ترضاه لنفسك فقد خنت رعيتك وغششت أهل ولايتك. وهو ما عبر عنه عمر: « ولست بخير من أحدكم، ولكني أثقلكم حملًا ».

٦ – ألَّا تحتقر انتظار أرباب الحوائج ووقوفهم ببابك واحذر من هذا الخطر، ومتى كان لأحد من المسلمين إليك حاجة فلا تشتغل عن قضائها بنوافل العبادات فإن قضاء حوائج المسلمين أفضل من نوافل العبادات، وقد قال عمر ما يؤكد فتحه بابه لكل فرد في الرعية « فمن أصابته مظلمة من عامله فلا إذن له عليّ »[2]. وطالب ولاته بالجلوس إلى الرعية ومباشرة مطالبهم واحتياجاتهم فقال: « وإياك والجلوس في بيتك، اخرج للناس.. ».

٧ – أن لا تعوِّد نفسك الاشتغال بالشهوات من لبس الثياب الفاخرة وأكل الأطعمة الطيبة، لكن تستعمل القناعة في جميع الأشياء، فلا عدل بلا قناعة، فكان عمر قميصه مرقوع الجيب من بين يديه ومن خلفه وكان يقول: « إنما القصد عند الجدة ».

٨ – إنك متى أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق واللطف فلا تعملها بالشدة والعنف، قال ﷺ: « كل والٍ لا يرفق برعيته لا يرفق اللَّه به يوم القيامة »، ودعا عليه الصلاة والسلام

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ١١٢).
(٢) المرجع السابق، (ص ٥٠، ٥١).

يومًا: « اللهم الطف بكل والٍ يلطف برعيته، واعنف على كل والٍ يعنف على رعيته »، وأرشد عماله إلى الرفق برعيته فقال لهم: « فإن الوالي إذا أخطأ في العفو، خير من أن يتعدى في العقوبة ».

٩ - أن تجتهد أن ترضى عنك رعيتك بموافقة الشرع. وجَّه عمر الناس إلى ذلك، فقال: « أيها الناس، إنه لا كتاب بعد القرآن، ولا نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام، ألا وإني لست بقاضٍ، ولكني منفذ، ولست بمبتدع، ولكني متبع.. ».

١٠ - أن لا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه وهو ما عبر عنه عمر: « وإن الرجل الهارب من الإمام الظالم ليس بظالم، ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ».

هذا وإن ذكرنا في أصول العدل العشرة هذه أقوال عمر فإننا سنجد في كل ممارساته ما يؤكد قيامه على أصول العدل على حقها.

٥ - حماية حقوق الإنسان:

بالرغم مما تبدو عليه قضية حقوق الإنسان في واقعها المعاصر من تعقد وتركيب وتداخل للأبعاد الفكرية والعملية، واختلاف مستويات التناول والتعامل وزوايا النظر المتعلقة بها بين الدارسين والممارسين والمراقبين، إلا أنها تعد شاملة لكل ما قد نشير به من سياسات وممارسات وأدوات للقيام على الواجبات وكفالة الحقوق، فهي المجال الأوسع الذي يتم فيه الحراك السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي بما يضمن حماية حقوق الحاكم والمحكوم.

وهذا يأخذنا إلى حقيقة مفادها أن كل حقٍّ يحمل في وجهه الآخر واجبًا تجاه الآخر، فعلى الحاكم واجبات تجاه المحكومين إذا ما قام بها تتحقق حماية حقوق الإنسان، كما على المحكومين واجبات إذا ما قاموا بها تحققت حقوق الحاكم. كما على المحكومين حقوق تجاه بعضهم البعض والتي ينظمها القانون ويضمن عدم الاعتداء عليها. ويبرز الاهتمام الدولي بمجال حقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية بإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٠ ديسمبر (١٩٤٨م)[1]،

---

(١) كان قبل ذلك العهد الاهتمام بمجال حقوق الإنسان بشكل فردي فردًا أو شعبًا سواء على المستوى الفكري؛ =

لتأكيد الحقوق الأساسية للإنسان وتحقيق العدالة، ثم توالى الاهتمام بمجال حقوق الإنسان فجاء العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ثم العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.... إلى غير ذلك من المواثيق الدولية المعنية بذات الشأن، يغلب على هذا الاهتمام الدولي الاهتمامُ بحقوق الإنسان على مستواه الفردي دون الاهتمام بواجبات الإنسان تجاه الغير والمجتمع والنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق عدا ما يفرضه القانون من قيود وضوابط[1]، ثم توالى الاهتمام داخل الدول ومؤسساتها حتى أضحت قضية حماية حقوق الإنسان أبرز قضايا الإصلاح وأشملها[2].

أ- انطلاقًا من كون الحديث عن حقوق الإنسان حديثًا عن الحقوق السياسية وغيرها، فهو حديث عن الحرية والعدل والمساواة، وعن الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة للبلاد، وتقلد الوظائف العامة فيها، وهو حديث يرفض الفساد والتعذيب، فإننا تحدثنا ونتحدث عن حماية حقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية في مصادرها الأساسية قرآنًا وسنةً في كل سياسات وعمليات الإصلاح السياسي. إلا أن غالبية حديثنا عن حقوق للمحكومين، كانت واجبات على الحاكم، من مشاركة ومساءلة وغير ذلك، فيمكننا الإضافة هنا بما يمثل حقوقًا للحاكم وواجبات على المحكومين، **انطلاقًا من فكرة مؤداها أن حقوق الإنسان عملة واحدة أحد وجهيها الحق ووجهها الآخر الواجب.**

= كأمثال مونتسكيو وجان جاك روسو وغيرهما أو على مستوى الممارسة ما تمخضت عنه الثورة الأمريكية للاستقلال (١٧٧٥ - ١٧٨٧م) ، والثورة الفرنسية (١٧٨٩ - ١٧٩٩م) من وثائق لحقوق الإنسان ووثيقة الماجناكرتا السابقة عليها التي منحت الكثير من الحقوق للأرستقراطية الإنجليزية وقلصت سلطات الملك عام ١٢١٥م وشكلت الماجناكرتا الأساس الأول للدستور البريطاني، إلا أن الاهتمام الدولي الجماعي لم يبرز بمجال حقوق الإنسان إلا بعد المعاناة من ويلات الحربين العالميتين.

(١) مدحت ماهر، التراث السياسي الإسلامي وحقوق الإنسان، في: أسامة مجاهد (محرر)، ستون عامًا على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان في النظرية والتطبيق: قراءة جديدة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، تحت الطبع.

(٢) لمزيد من التفاصيل عن الرؤية الإسلامية وحقوق الإنسان، انظر المرجع السابق.

ب - أبرز واجبات الرعية:

١ - الطاعة والمناصرة: يعد كل من الطاعة والنصرة أحد المبادئ الأساسية للحكم في الفكر السياسي الإسلامي، إلا أنه كثر الحديث بشأنها عن كونها مشروطة، في مقابل ادعاء البعض بأنها مطلقة لتمكين الحكام المستبدين من الاستمرار على سياساتهم دون أدنى معارضة أو تدخُّل من المحكومين. وبالرغم من حديثنا عن الطاعة في مواطن عدة بما يعبر عن نبذ الطاعة العمياء، يمكن لنا أن نؤكد على ذلك عبر رصد، على سبيل المثال لا الحصر، للطاعة في ضوء القرآن والسنة النبوية الصحيحة على النحو التالي:

أ- ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُولَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩].

ب - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣].

ج - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

د - ﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ﴾ [الممتحنة: ١٢].

هـ - « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية. فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة »(١).

و - أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجرة: « أعاذك اللّه من إمارة السفهاء » قال: وما إمارة السفهاء؟ قال: « أمراء يكونون بعدي لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي، فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فأولئك ليسوا مني ولست منهم ولا يردون على حوضي، ومن لم يصدقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم فأولئك مني وأنا منهم وسيردون على حوضي. يا كعب بن عجرة، الصيام جنة، والصدقة تطفئ الخطيئة والصلاة قربان - أو قال: برهان - يا كعب بن عجرة، الناس غاديان فمبتاع نفسه فمعتقها وبائع نفسه فموبقها »(٢).

ز - وبالنظر برؤية شاملة لهذه الآيات القرآنية الكريمة وهذه الأحاديث النبوية الشريفة وغيرها يمكن أن نستنتج في أدوات الطاعة، ما يلي:

---

(١) محمد بن إسماعيل أبو عبد اللّه البخاري الجعفي، مرجع سابق (٣/ ١٠٨٠)، (ح ٢٧٩٦).

(٢) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، مرجع سابق.

(ز/ ١) **تدرج في الطاعة:** أوجب اللَّه ﷻ الطاعة للَّه ولرسوله وهو الأصل، ثم الطاعة لأولي الأمر وهو الفرع[١]، فطاعة أولي الأمر طاعة مشروطة بطاعة اللَّه ورسوله مسبقًا. قد حدد اللَّه ﷻ في مبايعة الرسول ﷺ ألا يعصينه في معروف، وهو ما يعني أنه إذا لم يَدْعُ إلى معروف (ورسول اللَّه بعيد كل البعد عن كل ما هو ليس بمعروف) فيعصينه بالقيام بالمعروف. وإذا كان هذا هو الحال معه ﷺ فإن معصية من لا يأمر بالمعروف غيره أولى، بل جاء توجيه ذلك للنبي ﷺ إنما ليستن به من بعده.

(ز/ ٢) **الولاء والالتزام السياسي**، بمعنى أنه إذا كان الحاكم تم اختياره مستوفيًا للشروط والمواصفات واستمر عليها بما يجعله أهلًا للقيام بحق وظائفه وقيامه بواجباته فيما يتعلق بشرع اللَّه وحدوده بما يحمي أمن الجماعة والقيام بالدعوة للإسلام وجبت له الطاعة، وهذا ما أكده الماوردي بقوله: « على كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير افتئات عليه ولا معارضة له »، أما إذا خرج الحاكم عن طاعة اللَّه ورسوله فإنه لا طاعة له؛ حيث « **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق** »[٢].

ويتضح هذا كذلك في إطار الفهم الكلي بشأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح والجهاد بكلمة الحق عند السلطان الجائر، ومن ثم فإن خروج الحاكم أو القيادة السياسية عن العدل والشورى وقصورها عن أداء أمانة الولاية (هذا كله يمثل معصية) يخرج الرعية عن طاعته بل والخروج عليه، كحق للأمة، بما يقوم على حجة وبرهان بالرجوع إلى المرجعية الإسلامية وليس عن مراد شخص أو أشخاص لهوًى أو بغية في السلطة لذاتها، حتى يأتي للولاية من هو أهلٌ للقيام بحقها.

إذًا يحدد الدين أساس الطاعة وشروطها فهناك حدود للطاعة[٣]؛ فهي لا تعبر عن حالة سلبية، بل هي حالة إيجابية لا تتنافى بحال مع الاختيار، بل لا تتحقق إلا مع الاختيار الذي يتحقق بالبيعة والمشاركة المستمرة للتأكد من الاستمرار على شروطها من كلا الطرفين، يوجهها منهج اللَّه ﷻ.

---

(١) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر...، مرجع سابق (ص ٩٦).

(٢) نيفين عبد الخالق، التعددية...، مرجع سابق (ص ٦١).

(٣) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم التجديد، مرجع سابق (ص ٣٠).

فالطاعة ملزمة لإقرار الحقوق وإنصاف المظلوم من الظالم وهي كحق للإمام لا تكون إلا بقيامه بحقوقه للأمة المتمثلة في أداء حق اللَّه تعالى فيما للعباد وعليهم وهذا يعني حق الناس في عدم الطاعة والنصرة للإمام إذا عجز الأخير عن القيام بواجباته[1].

٢ - النموذج العمري الإصلاحي وحقوق وواجبات الراعي والرعية:

أ - **واجبات الراعي/ حقوق الرعية:** إن الحديث عن واجبات عمر وحقوق الرعية حديث يتعلق بسائر سياسات وعمليات الإصلاح السياسي التي قام عليها، فهو بعلمه بواجبات رعيته عليه، وبعظم مسؤوليته عنهم، وأن اللَّه ﷻ مسائله عنها، كان عظم قيامه على أدائها. فكانت أدواته، كما فصلنا فيها مسبقًا:

(أ/ ١) قيامه على تحقيق الحرية، وإسداء الرأي لكل فرد في رعيته عبر البيعة والشورى.

(أ/ ٢) طلب نصحه وزجره من العلماء وأهل الاختصاص وأهل الحاجات لكل فرد في رعيته لمراجعته، وتقويم أدائه؛ ليرجع فيما أخطأ فيه ويسد ما انتقصه من أداء للحقوق، وبما يحقق الشفافية والمصداقية.

(أ/ ٣) قيامه على العدل والمساواة دون تمييز.

(أ/ ٤) قيامه على تنشئة الرعية تنشئة علمية فتتحقق مشاركة سياسية واعية وإحقاق الحقوق وصيانة بيت المال وتحقيق العدالة الاجتماعية وإزالة الفوارق الطبقية ومقاومة الفساد ، كما نتحدث عنه تفصيلًا في الفصل القادم.

ب - **واجبات الرعية/ حقوق الراعي:** كان عدل عمر وورعه لتحري الحق وإعطاء كل ذي حقٍّ حقه دافعًا أساسيًّا لطاعة محكوميه ومناصرته على الحق، فكانت طاعته ومناصرته من المسلم وغير المسلم، فهو من قال فيه راهب عند مرور جنازته، عندما سئل عما يبكي هذا الراهب، فقال: « إني لا أبكي عليه، ولكن أبكي على نور كان في الأرض فطفئ »[2]، وإن لم يمنع هذا من وجود من يسائله ويوجهه وهو ما يعكس

---

(١) أحمد مبارك بغدادي، مرجع سابق (ص ١٠٩).

(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٢١١).

الطاعة الراشدة للرعية التي لا ينبغي أن يقف أمامها الحاكم أو يعوقها. فلم تكن المعارضة في عهده خروجًا عن الطاعة وثورات وفتنًا، بل كانت ترشيدًا ومساءلة وتأكيدًا لمصداقية العدل والحرية في عهده، وهي من حقوق الراعي أن يجد من ينصحه ويرشده. وبالرغم من ذلك كان هناك المتربصون به من أهل الفساد الذين رأوا في العدل وإحقاق الحق ظلمًا لهم فلم يعينوه ويطيعوه على الحق، بل كانوا يحاولون منعه، حتى قتلوه.

ثالثًا: سياسات وأدوات المسؤولية والمساءلة:

المسؤولية والمساءلة: المراجعة والرقابة والشفافية والنزاهة والمصداقية:

تعبر كل من المسؤولية والمساءلة عن أهمية مراجعة السياسات والإجراءات، وإن كانت تختلف هذه المفاهيم كذلك فيما بينها، فنجد أنه بينما ترتبط المسؤولية بالسلطة التي توكل لشخص ما وعلى هذا يكون قدر المسؤولية على قدر السلطة، تقع المساءلة على ذلك الشخص نتيجة لتحمله تلك المسؤولية. ومن ثم كلما زاد قدر ما يتمتع به الفرد من سلطة زادت مسؤوليته وازدادت درجة المساءلة حتى نصل إلى القيادة السياسية؛ حيث قمة السلطة فنجد قمة المسؤولية ومن ثم زادت المساءلة(١). بينما تمثل الرقابة أحد أبعاد المساءلة؛ إذ يتسع مفهوم المساءلة ليشمل مفردات لا تتضمنها الرقابة فلا بد من امتلاك أولئك الذين يقومون بالمساءلة لمقومات رقابة ما يسائلون عنه(٢). وعلى مستوى النظام السياسي نجد أدوات عديدة لممارسة الرقابة عليه مثل الجهاز المركزي للمحاسبات والرقابة الإدارية والهيئة الممثلة للشعب، بغض النظر عن مسماها، يفترض أن تقوم بمساءلة المسؤولين واستجواباتهم في حالة وجود خلل ما سواء على المستوى الشخصي أو على المستوى المؤسسي، بل في حالة وجود خلل لا بد من المساءلة للتأكد من مستوى الشفافية والمصداقية والنزاهة؛ ولذا نجد المساءلة من أهم مؤشرات الديمقراطية والحكم الرشيد ولأي شكل من أشكال الإصلاح السياسي، وفي الرؤية الإسلامية نجد كذلك ارتباط المسؤولية والمساءلة

---

(١) ممدوح مصطفى إسماعيل، مساءلة الإدارة العامة بين النظرية والتطبيق: رؤية إسلامية، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م)، (ص ٢٢).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٦ - ٢٨).

بإلزامية الرقابة والمراجعة والتصحيح بما يحقق النزاهة والمصداقية، على النحو الذي نفصِّل فيه على النحو التالي:

١ - المساءلة والمسؤولية المتبادلة: رؤية إسلامية:

وتتجلى المساءلة في أعلى درجاتها عندما يشعر بأهميتها ليس فقط المؤسسات التي وكلت للقيام بها، ولكن كذلك كل فرد في نظامه السياسي وهو ما يعكس أهمية خلق مفهوم المواطنة حتى لا يغيب شعور الفرد بأنه إنسان له حق وعليه واجب والذي يتحدد بمسؤوليته أمام المجتمع الذي يعيش فيه وتقاسمه لنفس القيم الحضارية.

أ - يؤكد أهمية دور المساءلة حتى على مستوى الفرد حديث الرسول ﷺ: أن رجلًا سأل النبي ﷺ، وقد وضع رجله في الغرز، أي الجهاد أفضل؟ قال: « **كلمة حق عند السلطان الجائر** ». ويعلم جميعنا فضل الجهاد في الإسلام، بل هو ذروة سنامه بدءًا بالجهاد الأصغر وهو جهاد المعركة إلى الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس، ويبرز هذا الحديث الحث على جهاد الكلمة أو المساءلة لهذا السلطان الجائر، وما لها من فضل حتى تصل إلى أنها أفضل الجهاد لما يتحمله من يقوم بها من تبعات مواجهة هذا السلطان الجائر وكلمة الحق هذه أو مساءلته لرد هذا السلطان عن جوره هو في سبيل اللّه ليعكس أهمية هذه الكلمة أو المساءلة في الإصلاح في الرؤية الإسلامية.

ب - ومساءلة الحاكم أو القيادة السياسية في الرؤية الإسلامية نابعة من أنه مسؤول فهي أمانة وكل مؤتمن مسؤول عما ائتمن عليه، وهو ما ذهب إليه ابن تيمية لما تمليه المصادر الأساسية قرآنًا وسنةً عن أداء الأمانة، ومسؤولية كلِّ فرد راعٍ في المجتمع وهذه الأمانة ومسؤوليتها كلٌّ فيما استرعاه، في كل الأنساق المجتمعية، حتى نصل إلى القيادة السياسية التي تتسع سلطتها ومن ثم تتسع مسؤوليتها. وتكون المساءلة بصفة عامة ومساءلة القيادة السياسية بصفة خاصة في الرؤية الإسلامية على مستويين:

- **المستوى الأول: مساءلة اللّه ﷻ لكلٍّ عما استرعاه**، بدءًا من الفرد في أسرته وعمله وجماعته إلى القائد للنظام السياسي، قال رسول اللّه ﷺ:« **إن اللّه سائل كل راعٍ استرعاه رعية قلّت أو كثرت** .... »[1]، وذلك يفترض أنه يوقد الضمير الحيّ لدى القيادة

(١) أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، السنن الكبرى، عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن=

السياسية أنه مسؤول حفظ أم ضيع ومساءل ليس فحسب عن نفسه، بل عن بطانته وعن رعيته وعن كل شيءٍ في أمانة ولايته. فشعور القائد السياسي بخطورة المساءلة بين يدي اللَّه ﷻ في الدار الآخرة الباقية يكون بمثابة الوازع الأكبر على عمله على الحفاظ عما استرعى عليه وأداء حقه.

- **المستوى الثاني**: رقابة ومساءلة الأمة عن أوجه قصور القيادة وخللها ونصحها وتقويمها وعزلها في حالة عدم رجوعها عن خللها وامتثالها لأداء واجباتها التي ينبغي عليها أداؤها. فإن عدل القائد ومؤسساته وتنفيذه أحكام الشرع يوجب طاعته وإن جار وانحرف خلعته وولت غيره، وقد قال ابن حزم بعد أن ذكر واجبات الخليفة: « فهو الإمام الواجب الطاعة ما قادنا بكتاب اللَّه تعالى وسنة رسوله ﷺ فإن زاغ عن شيء منهما، منع عن ذلك وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمَن أذاه إلا بخلعه، خلع وولي غيره »[(١)].

وهذه المساءلة ليست حقًّا للأمة فحسب، بل هي واجب عليها، فمساءلة الحاكم شكل للجهاد، بل أفضله وهو ذروة سنام الإسلام، كما أن الحث على النصح في الرؤية الإسلامية هو شكل من أشكال المتابعة والرقابة والمساءلة اللينة فنجد مما في ذلك في السنة النبوية قوله ﷺ: « **من لا يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، ومن لم يصبح ويمسي ناصحًا للَّه ولرسوله ولكتابه ولإمامه ولعامة المسلمين فليس منهم** »[(٢)]. يبدو جليًّا من هذا الحديث أهمية متابعة أمر المسلمين لبعضهم البعض، والتي يدخل في أساسياتها الحصول على الحاجات الأساسية والتمتع بالحقوق والقيام بالواجبات لكل ما يخص أمر المسلم بصفة فردية وبصفة جماعية، وهذه المتابعة ليست سلبية أي أنها ليست لتفقد الأحوال فحسب وإنما ينبغي ترجمتها لتصحيح الأخطاء؛ ولأن الإسلام يحفظ للمرء عدم إكراهه على أمر بعينه فنجد في قول النصح اللين في المتابعة والتوجيه، إلا أن التوجيه قد يتجاوز حد النصح إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما يوجد خلل يصيب ليس فردًا فحسب له الحق في الاختيار وإنما

= (تحقيقين)، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٩١م)، (٥/ ٣٤٧)، (ح ٩١٧٤).

(١) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي...، مرجع سابق (ص ٦٢١٢).

(٢) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، مرجع سابق (٧/ ٢٧٠)، (ح ٧٤٧٣).

خلل يهدد كيان الأمة ومصالحها، ومن هنا لا يكتفي بالنصح: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهو ليس لفرد خاصة أو لفئة بعينها؛ إذ لا يقف عند مستوى بعينه إنما هو حث للمساءلة للتأكد على كل ما هو داخل ضمن دائرة المعروف والتأكد من اجتناب كل ما هو داخل في دائرة المنكر ويخل بمصالح الأمة.

وهناك ضوابط لممارسة هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، منها : أنه لا بد أن تكون في مجال القدرة على التغيير، ويتأكد ذلك بقوله ﷺ: « **من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فمن لم يستطع فبلسانه، فمن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان** »[1]، وبما يضمن تحقيق الإصلاح وليس الفساد حتى لا يرتكب من يرتكب قتل النفس بغير الحق ويدمر في الأرض ويفسد فيها باسم تغيير المنكر.

ولن تتحقق المساءلة ومن ثم المكاشفة والنزاهة والشفافية دون التفاعل الحي والسلوكي المتواصل بين الجماعة والقيادة بما يكشف باستمرار جوانب القصور والخلل ومصادر الفساد بما يضمن الإصلاح واستمراره.

٢ - سياسات وأدوات المسؤولية والمساءلة المتبادلة والنموذج العمري الإصلاحي:

أ- منبع المسؤولية: مع تعدد أوجه المسؤولية عند عمر بن عبد العزيز والتي يصعب حصرها وعلمه بمسؤولية قيادته أمام الله ﷻ قبل أن يكون أمام الناس، ينبغي الإشارة إلى أن تعدد أوجه المسؤولية والعلم بها إنما هو شعور وعمل مستمر ينبع من وازعه الإيماني بمساءلة الله ﷻ له بعد مماته عما استرعاه، وأن الدنيا أمام قرار الآخرة فناء أمام بقاء، مما جعله على يقظة مستمرة لا تنقطع في سبيل قيامه على الإصلاح وحث الناس عليه، ومن ذلك قوله في إحدى خطبه: « **إن الدنيا ليست بدار قرار، دار كتب الله عليها الفناء، وكتب على أهلها منها الظعن**[2]**، فكم عامر موثق عما قليل يخرب، وكم مقيم**

---

(١) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، مرجع سابق (١/ ٦٩)، (ح ٤٩).

(٢) أي السفر والرحيل، والمراد: الموت.

مغتبط عما قليل يظعن... فأحسنوا - رحمكم اللَّه - منها الرحلة، بأحسن ما يحضركم من النقلة، وتزودوا فإن خير الزاد التقوى.. »[١].

ودعاه ذلك في ممارساته أن يكون حريصًا على ألا يؤخر رد مظلمة أو عملًا يقوم فيه لخدمة رعيته، ومن ذلك ما قالته عنه زوجته فاطمة بنت عبد الملك، عندما ذهب الفقهاء بعد موت عمر، سائلين عن سيرة الخليفة الصالح، قائلين: أخبرينا عنه، فإن أعلم الناس بالرجل أهل بيته، فقالت: « **والله ما كان بأكثركم صلاة ولا صيامًا، ولكن والله، ما رأيت عبدًا لله أشد خوفًا لله من عمر، كان - رحمه الله - قد فرغ بدنه ونفسه للناس، فكان يقعد لحوائجهم يومه، فإذا أمسى - وعليه بقية من حوائجهم - وصله بليلته** »[٢]. وفي رواية أخرى قالت: « **إن عمر - رحمه الله - كان قد فرغ نفسه وبدنه للناس، كان يقعد لهم يومه، فإن أمسى عليه بقية من حوائج الناس يومه، وصله بليلته إلى أن أمسى مساء، وقد فرغ من حوائج يومه، فدعا بسراجه الذي كان يسرج له من ماله، ثم قام فصلى ركعتين، ثم أقعى واضعًا رأسه على يده، تسيل دموعه على خدِّه، يشهق الشهقة، وأقول: قد خرجت نفسه، أو انصدعت كبده، فلم يزل ليلته حتى برق له الصبح، ثم أصبح صائمًا، قالت: دنوت منه فقلت: يا أمير المؤمنين! لسيئ ما كان فيك الليلة، ما كان منك؟ قال: أجل، فدعيني وشأني، وعليك بشأنك، قالت: قلت له: أني لأرجو أن أتعظ، قال: إذن أخبرك، إني نظرت إليَّ، فوجدتني قد وليت أمر هذه الأمة: صغيرها وكبيرها، وأسودها وأحمرها، ثم ذكرت الغريب الضائع، والفقير المحتاج، والأسير المفقود، وأشباههم، في أقاصي البلاد وأطراف الأرض، فعلمت أن الله سائلني عنهم، وأن محمدًا ﷺ حجيجي فيهم، فخفت أن لا يثبت لي عند الله عذر، ولا يقوم لي مع رسول الله ﷺ حجة، فخفت على نفسي خوفًا دمعت له عيني، ووجل له قلبي، وأنا كلما ازددت له ذكرًا ازددت منه وجلًا، وقد أخبرتك، فاتعظي الآن ودعي** »[٣].

واستمر خوفه من الله ﷻ وشعوره وقوله وعمله على مسؤوليته المستمرة دافعًا أساسيًّا لإصلاحه هذا حتى وفاته؛ إذ قيل: إنه لما حضرته الوفاة بكى، فقيل له: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ أبشر، فقد أحيا الله بك سننًا، وأظهر بك عدلًا... فبكى ثم

---

(١) طه عبد اللّه العفيفي، مرجع سابق (ص ٢١٣، ٢١٤).

(٢) وهبة الزحيلي، مرجع سابق (ص ٤٨).

(٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ١٤٢، ١٤٣).

قال: « **أليس أُوقَفُ فأُسأَلُ عن أمر هذا الخلق؟ فواللَّه لو عدلت فيهم لخفت على نفسي أن لا تقوم بحجتها بين يدي اللَّه، إلا أن يلقنها اللَّه حجتها، فكيف بكثير مما ضيعنا؟!** ».

وفاضت عيناه، فلم يلبث إلا يسيرًا حتى مات[1] - رحم اللَّه عمر -.

ب - **يمكن التعبير عن أهم أدوات ترجمة عمر مسؤوليته لممارسة، ليس فحسب عندما** ولي الخلافة، وإنما وهو جزء من منظومة قيادية خاصة بعدما ولاه الخليفة الوليد بن عبد الملك على الحجاز سبع سنين فكان نعم الوالي والخليفة، **على النحو التالي:**

١ - **منذ اللحظة الأولى لولايته على المدينة علم ما فعله** هشام بن إسماعيل السابق عليه من ظلم وأذى، فأدرك ذلك وأبطأ في الخروج إلى المدينة لولايتها فسأله الخليفة الوليد عن سبب إبطائه، فرجع إليه الرسول يقول: زعم عمر أن له إليك ثلاث حوائج، فقال الوليد: عجله إليَّ. فلما جاء قال: « **إن أباك ولى من كان قبلي، فأنا أحب ألا تأخذني بعمل أهل العدوان والظلم. فقال الوليد: اعمل بالحق، وإن لم ترفع إلينا إلا درهمًا واحدًا** »[2]. ويكفينا هذا لندرك أن عمر لن يدع مجالًا للظلم والعدوان ليس في عهد خلافته فحسب، وإنما في ولايته على الناس في المدينة كذلك فلم يقبل الولاية حتى يقبل الخليفة حوائجه بألا يكون على ما كان عليه أهل الجور والعدوان.

٢ - **لم يقتصر شعوره بالمسؤولية بالقيام على حق ولايته فحسب ولكنه علم أنه** جزء من منظومة قيادية فكان جريئًا في الحق وكان دائم النصح للخليفة، فقد كتب إلى الخليفة عبد الملك بن مروان يذكره: « **أما بعد.. فإنك راعٍ، وكل راعٍ مسؤول عن رعيته** »[3]. فذكره بمسؤوليته بكلمات رسول اللَّه ﷺ وأنه مسؤول عن كل واحد في رعيته، فأوجز وبلَّغ.

وأنكر على الخليفة الوليد بن عبد الملك الحكم بالهوى، وأنكر عليه قتل من أشار إليه برأيه في ظلمه - أي الوليد - وجبروت أبيه وجده حتى تعرض عمر نفسه لسخط الوليد عليه.

---

(١) طه عبد اللـه العفيفي، مرجع سابق (ص ٢٣٢).

(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٣٥).

(٣) المرجع السابق (ص ٣٧).

كما أشار على سليمان بن عبد الملك وأنكر عليه ووعظه برد المظالم فنصحه بالإنفاق من بيت المال لمستحقيه فقال له: « **رأيتك زدت أهل الغنى غنى وتركت أهل الفقر بفقرهم** ». كما ذكَّره أن رد المظالم خيرٌ من الصدقة، فقد فزع سليمان بن عبد الملك ومن معه من برق وصواعق فنادى على عمر وقال له عن هذا الصوت فقال له عمر: إنما هذا صوت نعمة فكيف لو سمعت صوت عذاب؟ فقال: خذ هذه المائة ألف درهم وتصدق بها، فقال عمر: « **أوَخير من ذلك يا أمير المؤمنين، قال: وما هو؟ قال: قوم صحبوك في مظالم لهم لم يصلوا إليك، قال: فجلس سليمان فرد المظالم** »[1]. كما أنه ذكَّره بحسن استعمال القوة وعدم الاعتداء على الرعية وإن كانوا من المعارضين لحكمه، فقد قال أحد الخوارج لسليمان: « ...يا فاسق ابن الفاسق » فقال سليمان لعمر ابن عبد العزيز: ما ترى عليه يا أبا حفص؟ فسكت. فقال: عزمت عليك لتخبرني ماذا ترى عليه؟ قال: « **أرى عليه أن تشتمه كما شتمك، وتشتم أباه كما شتم أباك فقال سليمان: ليس إلا؟ قال: ليس إلا، فلم يرجع سليمان إلى قوله فأمر به فضربت عنقه** »[2]. كما أنكر عليه في تحكيمه كتاب أبيه في منع ميراث بنات عبد العزيز من بني عبد الملك فنبهه عمر إلى أن الكتاب الذي لا ينقض ولا يغير هو كتاب اللَّه تعالى وحده وهو ما عليه أن يلتزم بما فيه، وبذلك يبين لنا أن وجود عمر في بطانة سليمان بن عبد الملك وكونه مستشارًا له، خفف كثيرًا من المظالم قبل خلافته.

٣ - أول معالم شعور عمر في خلافته بأن قيادة أمر هذه الأمة مسؤولية عظيمة طلبه من رجاء بن حيوة ألا يرشحه عند سليمان بن عبد الملك في اختياره فيمن يتولى هذا الأمر، الخلافة[3]، وقوله بأنها ابتلاء: « **فواللَّه لئن ابتليت بذلك - أمر هذه الأمة - وإنها شرف الدنيا لأطلبن بها شرف الآخرة** »[4]. ولما رجع إلى منزله بعد دفن سليمان، قال له مولاه: يا أمير المؤمنين، كأنك مهتم؟ فقال: « **لمثل الأمر الذي نزل بي اهتممت، إنه ليس من أمة محمد، في مشرق ولا مغرب، إلا له قبلي حق يحق عليّ أداؤه إليه غير كاتب**

(١) عبد العزيز بن عبد اللّه الحميدي، مرجع سابق (ص ٤٠).
(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٣٩).
(٣) عبد العزيز بن عبد اللّه الحميدي، مرجع سابق (ص ١٩).
(٤) المرجع السابق (ص ١٦).

إليّ فيه، ولا طالبه مني »(١).

ويؤكد لنا عمر بذلك أن الخلافة ليست مكانة وسلطة تمكنه ليفعل ما يحلو له ويستغلها، وإنما هي مسؤولية ينبغي القيام عليها بحقها، فهي ليست مغنمًا وإنما مغرم فهي ابتلاء بعمل ثقيل متواصل إن أداه صاحبه على ما يرضي اللّٰه تعالى كان عملًا صالحًا وأصبح نعمة على صاحبه، ودخل في زمرة من قال عنهم رسول اللّٰه ﷺ: « **سبعة يظلهم اللّٰه في ظله يوم لا ظل إلا ظله** »(٢)... وذكر منهم الإمام العادل ، وإن عمل فيه بما يسخط اللّٰه تعالى كان عملًا سيئًا ودخل في زمرة من ذكرناه سالفًا في المبحث الأول (القيادة) من قال فيهم رسول اللّٰه ﷺ: « **أشد الناس عذابًا يوم القيامة الإمام الجائر** ».

ولأنه يعلم أن قيادته لأمر الأمة مغرم لا مغنم فقد بين أنه لا تلازم بين المسؤولية والخيرية، فليس كون الإنسان مسؤولًا يخوله أن يكون خيرًا ممن هم تحت مسؤوليته، وإنما كلما عظمت المسؤولية كانت التكاليف أشق وأثقل، فمن كان مسؤولًا عن أسرته فقط ليس كمن هو مسؤول عن إدارة أو إمارة، وصاحب الولاية العظمى هو أثقل المسلمين حملًا، أو كما عبر عمر: « **لست بخير منكم، ألا وإني أثقلكم حملًا** »(٣)، لأن كل مسؤول يأتي يوم القيامة فيناقش الحساب عن رعيته التي استرعاه اللّٰه إياها، كما قال النبي ﷺ: « **ما من والٍ على عشرة إلا جاء يوم القيامة مغلولة يده إلى عنقه، فكه عدله، أو أوبقه جوره** »(٤).

٤ - ولعلمه بثقل هذا الحمل، **اختار بطانة من العلماء والفقهاء** تعينه على الحق ومن الثقات الأعلم بأحوال الناس ويرفعون حاجات الناس ومظالمهم إليه ويأمن بهم عدم الوقوع في انحراف مع أحكام الإسلام بتقصير في حاجاتهم، كما نفصّل ذلك في المبحث القادم للدراسة من بناء العلاقات والدور الإصلاحي لعمر.

٥ - **ومن معالم مسؤولية عمر كذلك قوته في الرجوع إلى الحق** (المراجعة والمتابعة)، فمن ذلك ما ذكره الحافظ ابن عساكر من خبر يحيى بن سعيد وربيعة بن أبي

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٤٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٦).

(٣) أبو محمد عبد اللّٰه بن عبد الحكم، مرجع سابق (ص٤١، ٤٢).

(٤) عبد العزيز بن عبد اللّٰه الحميدي، مرجع سابق (ص ٣٦).

عبد الرحمن قالا: كان عمر بن عبد العزيز يقول: « **ما من طينة أهون علي فكًّا، ولا من كتاب أيسر عليّ ردًّا من كتاب قضيت به ثم أبصرت أن الحق في غيره فنسخته** »[1]. وهو يعبر بذلك عن مسؤوليته حتى إذا أخطأ عن غير قصد وأبصر إلى الصواب رجع إلى الحق ونسخ الخطأ بالصواب.

٦ - **ونرى شعور عمر بهذه المسؤولية والقيام عليها بحقها في كل ممارساته وكتبه على** النحو الذي يتم ذكره طيلة فترة خلافته وإلى وفاته، فعندما قال له مسلمة عند وفاته: **لك مائة ألف فَمُرْ فيها بما أحببت.** فقال: أوتقبل؟ قال: نعم. قال: **ترد على من أخذت منه ظلمًا.** بالرغم من أنه لم يكن له من بيت المال أي نصيب ولم يترك لأولاده مالًا، وأخذ من الأغنياء ليرد الأموال إلى الفقراء، مما نفصل فيه في الحديث عن صيانة بيت مال المسلمين.

٧ - **وكما يعلم مسؤوليته عن نفسه وسلوكه وقيامه على أمر الأمة فهو يعلم كذلك مسؤوليته تجاه من فوض إليهم السلطة من ولاته ومستشاريه** وعمل على مساءلتهم وإسداء النصح والوصايا إليهم، فحاسب هؤلاء ليس ليتسلط عليهم ولكن حساب وسؤال ومسؤولية عمن فوضه لشؤون رعيته للأخذ من أغنيائهم لفقرائهم، وتحقيق العدل الاجتماعي، والازدهار الاقتصادي والسياسي، عبر سؤاله لهم بتقديم النصح له، ومعارضته إذا خالف الحق وفي كل ما يحفظ ما أنزل اللَّه في محكم آياته بينهم، وذكرهم برد المظالم والإحسان إلى الناس.

وبعد أن أبان هذا المنهج القائم على المسؤولية المشتركة، أبان أنه لا بد من التفويض الذي يخول الإسراع في رد المظالم والقيام على المسؤولية بحقها، فطلب من الولاة ألا يرجعوا إليه في الأمور الواضحة ويتحركوا وفق المنهج الذي يحقق العدل وترك لهم التصرف بالاجتهاد دون الرجوع إليه في ما ليس فيه غموض من باب كسب الوقت والسرعة في الإصلاح، فأحسن بذلك قيامه على مسؤوليته وتفويضه بناءً على منهج واضح يحقق القيام على المسؤولية بحقها.

٨ - **كما أنه دعا كلَّ فرد إلى رفع مظلمته إليه، إذا قصَّر إمام ولايته معه؛ فقال:**

---

(١) المرجع السابق (ص ٣٣ - ٣٦).

« .. ألا فمن ظلمه إمامه مظلمة فلا إذن له عليّ.. »[1]. ومن ذلك، أنه قد جاءه رجل فقال: أصلح اللَّه أمير المؤمنين، ظُلمت ولا أستطيع أن أتكلم، فقال عمر: ويحه أخذت عليه يمين ثم قال: إن كنت صادقًا فتكلم، فقال: أصلحك اللَّه هذا - وأشار إلى عروة، عامل عمر على مكة - سامني بمال لي وأعطاني به ستة آلاف درهم، فأبيت أن أبيعه فاستعداه على غريم لي فحبسني فلم يخرجه حتى بعته مالي بثلاثة آلاف درهم، واستحلفني بالطلاق إن خاصمته أبدًا، فنظر عمر إلى عروة ثم نكت بالخيزران بين عينيه في سجدته وقال: هذه غرتني منك وقال للرجل: اذهب فقد رددت عليك مالك ولا حنث عليك[2].

وهكذا كان في عهد عمر بعض الولاة الذين انخدع بمظهرهم الديني، فكانت سرائرهم تختلف عن علانيتهم؛ فقد كان عروة ممن يظن عمر أنه من العابدين، ومن كانوا كذلك فلا ينبغي ولا يتوقع منهم أن يرتكبوا شيئًا من ظلم العباد، ولكن عندما تبين ظلمه أنصف عمر فردًا من رعيته ومعه الحق على ظلم (عامله). فكان عمر لا يند عنه عمل عامل من عماله أو ولاته ولا يسكت عن خطأ يقع فيه واحد منهم، فسرعان ما يُقومه ومن يلمس منه ظلمًا أو انحرافًا سرعان ما يبدله، فسعى بجهده ليعيش الناس في عهده لا يبقى فيهم شقي ولا محروم وقد فعل.

* * *

(١) عبد العزيز بن عبد اللَّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٥٤).

(٢) المرجع السابق (ص ٥٩).

الفَصِلُ الثَّالِثُ

العمليات والمؤسسات وبناء العلاقات والنموذج العمري الإصلاحي



تمهيد 

وتستكمل الدراسة خلال هذا الفصل، الإجراءات والعمليات والمؤسسات والأدوات اللازمة للإصلاح السياسي مستفيدة بالخبرة الإسلامية والغربية في تأصيلها فكرًا وبالنموذج العمري ممارسة.

ونعمد في هذا الفصل إلى دراسة أبرز عمليات الإصلاح السياسي الجزئية واللازمة له والمتمثلة في عملية المشاركة السياسية، ودراسة المؤسسات والتدابير التي تضمن القيام على إجراءات وعمليات الإصلاح السياسي بما يضمن الشفافية والمصداقية لتحقيق المصلحة العامة مع التطبيق والاستفادة من خبرة النموذج العمري الإصلاحي، مع دراسة بناء العلاقات وتحقيق الأمن؛ فالقيادة لا تستكمل عناصرها إلا بوجود الجماعة. وأبرز فئات الجماعة هي النخبة الواعية بأهدافها وقيمها ومقاصدها، أو قد يلغي وجودها حق كل فرد من الرعية في المشاركة السياسية، وبذلك فإنه من لوازم الإصلاح السياسي التفاعلُ مع النخبة واستشارتهم، وبناء العلاقات معهم، وتوليتهم الولايات بالأصلح لكل ولاية بحسبها، وعزل أهل الفساد والاستبداد منهم، بما يعين على الإصلاح.

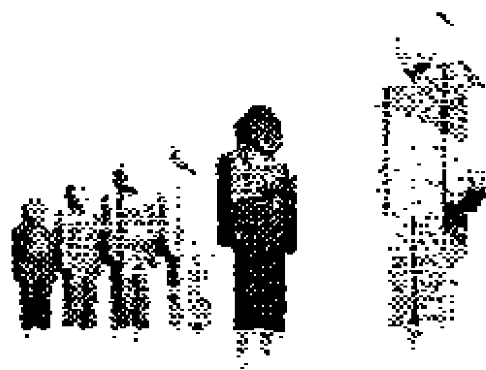
وفي إطار بناء العلاقات والقيام على كافة إجراءات وعمليات الإصلاح السياسي يتحقق الأمن الذي في إطاره يستمر قيام القيادة والجماعة على الإصلاح، وبذلك يمكن أن نختم دراسة الاستفادة من النموذج العمري الإصلاحي بالتعرف على سننه ومقاصده في ضوء وظائف قدرات النظام وأزماته. وذلك عبر مبحثين؛ هما:

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: **عمليات ومؤسسات الإصلاح السياسي وأدواته والنموذج العمري.**

المَبْحَثُ الثَّانِي: **بناء العلاقات وإشكالية عدم استمرارية النموذج العمري الإصلاحي: قدرات وأزمات.**

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

عمليات ومؤسسات الإصلاح السياسي وأدواته والنموذج العمري



تحاول الدراسة في هذا المبحث دراسة أبرز عمليات الإصلاح السياسي الجزئية واللازمة له والمتمثلة في عملية المشاركة السياسية، وأدواتها من تنشئة سياسية وغرس للثقافة السياسية والقيم المشتركة، والتغلب على أزمة الهوية وغياب الاغتراب السياسي، ودراسة المؤسسات والتدابير التي تضمن القيام على إجراءات وعمليات الإصلاح السياسي بما يضمن الشفافية والمصداقية لتحقيق المصلحة العامة مع التطبيق على خبرة النموذج العمري الإصلاحي، وذلك عبر محورين: عملية المشاركة السياسية وأدواتها والنموذج العمري، والمؤسسات وآلياتها والنموذج العمري.

أولًا: عملية المشاركة السياسية وأدواتها والنموذج العمري:

نتناولها عبر النقاط التالية:

١ - تعريف المشاركة السياسية.

٢ - عوامل المشاركة السياسية.

٣ - المشاركة السياسية: رؤية إسلامية.

٤ - النموذج العمري الإصلاحي وعملية المشاركة السياسية وأدواتها.

يفترض الحديث عن الإصلاح السياسي وسياساته وعملياته الجزئية الحديث كذلك عن المشاركة السياسية؛ إذ بها يبدأ العلم بحاجة المجتمع للإصلاح، وعبرها تتم الرقابة والمحاسبة والمساءلة للقيادة السياسية وللمسؤولين. كما أن ممارسة المشاركة السياسية تعكس وجود شرعية للنظام ككلٍّ، وللقيادة السياسية على وجه الخصوص، فتكون مشاركة للتفعيل وللمساهمة في صنع القرار، بينما تعكس عدم شرعية النظام في حالة وجود مشاركة سياسية زائفة أو وجود مشاركة سياسية تهدف لتغيير النظام أو عدم وجودها كتعبير عن عدم مبالاة الجمهور أو يأسه من النظام

أو قمع النظام للمشاركة السياسية الفعالة. ومن ثَمَّ فإن تفعيل المشاركة السياسية للمشاركة البنَّاءة في صنع القرار ومساءلة المسؤولين لتقويم الخلل ومواجهة الفساد عملية لازمة للإصلاح السياسي.

١ - تعريف المشاركة السياسية:

أ- تعرف دائرة معارف العلوم الاجتماعية (١٩٦٨م) المشاركة بأنها: تلك الأنشطة الإدارية التي يشارك بمقتضاها أفراد مجتمع في اختيار حكامه وفي صياغة السياسة العامة بشكل مباشر أو غير مباشر، أي إنها تعني اشتراك الفرد في مختلف مستويات العمل والنظام السياسي.

ب- كما يعرفها «فيربا» و«ناي» «وكيم Kim» بأن: المشاركة السياسية تشير إلى هذه الأفعال القانونية التي يقوم بها مواطنون مستقلون، وهي أفعال موجهة مباشرة - بدرجة أو بأخرى - نحو التأثير على اختيار الأفراد الحكوميين أو الأفعال التي يقومون بها.

ج - ويعرفها « لوينير » بأنها: كل عمل إرادي ناجح أو فاشل، منظم أو غير منظم، مرحلي أو مستمر، يفترض اللجوء إلى وسائل شرعية أو غير شرعية بهدف التأثير على اختيارات سياسية أو إدارة الشؤون العامة أو اختيارات الحكام وعلى كل المستويات الحكومية محلية أو وطنية. وهو أول تعريف يتضمن اللجوء إلى وسائل غير شرعية إلى جانب الوسائل الشرعية باعتبارها من أشكال المشاركة غير التقليدية.

د - ويذهب مذهب « لوينير » كذلك « محيي سليمان » فيعرفها بأنها: الجهود الاختيارية أو التطوعية التي يبذلها أفراد المجتمع بهدف التأثير على بناء القوة في المجتمع والإسهام في صنع القرارات الخاصة بالمجتمع في ضوء الموقع الطبقي الذي يحتله الأفراد في البناء الطبقي، وتتم هذه المشاركة في صور متعددة بدءًا من الاهتمام بأمور المجتمع والمعرفة السياسية ومرورًا بالتصويت الانتخابي والترشيح للمؤسسات السياسية والانتماء الحزبي وانتهاءً بالعنف السياسي[1].

هـ - وينقلنا هذا التعريف إلى الحديث عن أشكال المشاركة السياسية، ومن أبرزها:

١ - المعرفة السياسية.

---

(١) طارق محمد عبد الوهاب، مرجع سابق (ص ١٠٨، ١٠٩).

٢ - مراقبة القرار السياسي وتناوله بالنقد والتقييم والمناقشة مع الآخرين.

٣ - المشاركة في أنشطة مجال الانتخاب.

٤ - العمل الحزبي.

٥ - الترشيح للمؤسسات السياسية.

٢ - عوامل المشاركة السياسية:

ونقصد بها أبرز العوامل التي تنمي في الأفراد أن يشاركوا أو لا يشاركوا في العملية السياسية والعمل السياسي وما لها من دلالات على الإصلاح السياسي:

أ - التنشئة السياسية: تشير التنشئة إلى الطريقة التي يتعلم بها الأطفال قيم واتجاهات مجتمعهم، وما ينتظر أن يقوموا به من أدوار عند الكبر، ومن خلالها يتم تشكيلهم وتزويدهم بالمعايير الاجتماعية بحيث يتخذون مكانًا معينًا في نظام الأدوار الاجتماعية ويكتسبون شخصياتهم، ومن ثَمَّ فهي التي يتم بمقتضاها تلقين المرء مجموعة من القيم والمعايير السياسية المستقرة في ضمير المجتمع بما يضمن بقاءها واستمرارها عبر الزمن، وبواسطتها يتم جذب الأفراد إلى الثقافة السياسية وتشكيل اتجاهاتهم نحو النظام السياسي[١].

إن هذا المناخ السياسي الذي يتم فيه تنشئة الأفراد منذ الطفولة هو الذي يتعلمون من خلاله أن يشاركوا أو لا يشاركوا فيها، كما يتعلمون عبر عملية التنشئة أن يحترموا القانون أو لا يحترموه، وأن يحترموا السلطة السياسية أو لا، وأن يتسامحوا مع الرأي الآخر أو لا يتسامحوا معه، ويتم ذلك من خلال مجموعة وسطاء هي: الأسرة، وجماعة الأقران، والمدرسة، والجماعات الاجتماعية، ووسائل الإعلام، ومن ثم فإن تنشئة الفرد منذ الطفولة على أهمية المشاركة في الحياة بصفة عامة ينمي لدى الفرد أهمية المشاركة السياسية في الحياة والعمل السياسي؛ لذا نجد أن العديد من الباحثين قد أجمعوا على أن المشاركة السياسية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتنشئة السياسية، وأن الفروق بين الأفراد في عمليات المشاركة والتصويت ترجع إلى عملية التنشئة[٢]،

(١) طارق محمد عبد الوهاب (ص ٥٥، ٥٦).

(٢) المرجع السابق (ص ٥٧).

ذلك على الرغم من أن تلك المشاركة ليست مجرد امتداد ولا نتاج للتنشئة، فقد تكون هناك تنشئة سياسية تنمي عملية المشاركة السياسية لدى الأفراد إلا أنه قد توجد عوامل أخرى تعمل على عدم وجودها، ويحدث الاغتراب السياسي(١)، وهذا يدفعنا لاستعراض العوامل الأخرى.

ب - تعد الثقافة السياسية السائدة أحد العوامل المهمة والمؤثرة في المشاركة السياسية، فالثقافة هي مجموع أنماط السلوك المكتسبة والمتناقلة اجتماعيًّا والمميزة لمجتمع ما(٢). و تنمو وتستمر ثقافة مجتمع ما عن طريق التعلم الرسمي وغير الرسمي للغة، والمعرفة، والطرق الشعبية في التفكير والتعبير، والمعتقدات والعادات؛ ولذا تؤثر الثقافة في عملية التنشئة بوجه عام والتنشئة السياسية بوجه خاص؛ ذلك أن عملية التنشئة هذه تتم لما هو سائد ومتعلم من ثقافة في المجتمع مما يؤثر على عملية المشاركة السياسية؛ ولذا قد وضع « ألموند Almond » و« فيربا Verba » ثلاثة أنماط لتصنيف الثقافات السياسية؛ وهي:

١ - نمط الثقافة السياسية المشاركة (Participant) والتي إذا سادت في مجتمع ما، جعلت اتجاهات المواطنين إيجابية نحو الموضوعات السياسية.

---

(١) هناك عوامل تؤدي إلى الاغتراب السياسي، وهي:
فقدان القوة السياسية Powerlessness Political: شعور الفرد بأنه لا يستطيع التأثير على أفعال الحكومة؛ إذ إن القرارات غير خاضعة لتأثير الفرد فيحدث فقدان المعنى السياسي Meaninglessness Political: عندما تكون القرارات السياسية غير قابلة للتنبؤ بها Un Predictable فيؤدي إلى شعور الفرد بعدم القدرة على تمييز اختيارات سياسية ذات معنى والشعور بأن هذه الاختيارات نفسها عديمة المعنى.
اللامعيارية والعزلة السياسية Isolation Political، Normalessness Political بالشعور بأن قواعد اللعبة غير عادلة وغير شرعية: إدراك الفرد أن المعايير أو القواعد التي تحكم العلاقات السياسية قد انهارت، وذلك عندما ينتهك المسؤولون الرسميون الإجراءات القانونية في التعامل مع الأفراد أو في الوصول إلى القرارات السياسية.

ومن ثم نجد أنه كلما زاد تأثير هذه العوامل السابقة على الفرد يتولد الشعور السلبي لديه مما يجعل المستوى العام للمشاركة السياسية منخفضًا جدًّا، وذلك إلى جانب أهمية تنشئة الفرد على الاهتمام بالسياسة والإحساس بأهميتها في حياته، وقدرة الفرد على التأثير في العملية السياسية، وفاعلية هذا التأثير تزيد من المشاركة السياسية للفرد، أما عدم تأثير اختيار الفرد فهو يؤدي إلى شعور بالاغتراب مما قد يؤدي إلى لامبالاة سياسية ومن ثم قد لا يشارك الفرد بالمرة.

(٢) نيفين مسعد (محرر)، مرجع سابق (ص ١١٣).

٢ - نمط الثقافة السياسية التابعة (Subject) تجعل من الأفراد تابعين للنظام فحسب، ومن ثم تكون هناك سلبية للمواطنين.

٣ - نمط الثقافة السياسية المحدودة (Barochial) تجعل العلاقة بين الفرد والنسق السياسي غير موجودة؛ إذ لا توجد معلومات كافية للمشاركة[١].

كما يرتبط بالثقافة السياسية، تعبير القيادة عن ثقافة وقيم المجتمع، وتحدد رؤيتها في ممارسة الأدوار والقيام بالوظائف.

ج - تتأثر المشاركة السياسية للأفراد كذلك **بالمناخ السياسي وبالظروف الاقتصادية والاجتماعية**. أكد « تومبسون » أن المستويات الاجتماعية والاقتصادية المنخفضة تتميز بمعدلات مرتفعة من الانسحاب من المشاركة في أوجه النشاط السياسي المختلفة[٢]. وتكشف الدلائل باطراد أن المشاركة تكون بين الأشخاص ذوي الدخول والمهن الأعلى والذين يشغلون مكانة عالية نسبيًّا في المجتمع[٣]. كما أن توفير المناخ السياسي الملائم - الذي يوفر للأفراد المعلومات المتاحة بشأن قرارات الحكومة وبجميع الاختيارات المتاحة - يسمح للفرد باختيار أفضل البدائل ووجود فرص متكافئة وإجراءات قانونية عادلة يخضع لها الجميع سواء في التعامل مع الفرد أو للوصول للقرار السياسي أو للمشاركة في العمل السياسي نفسه، والذي بدونه قد لا توجد مشاركة سياسية، أو تكون مشاركة مزيفة (يقوم بها الأفراد للحصول على مصالح شخصية مؤقتة لا للوصول إلى الاختيار والقرار السليم الذي ينهض بالمجتمع)، وبدونه تكون ثقافة المشاركة التي تم ترسيخها كقيمة عبر عملية تنشئة الأفراد دون جدوى؛ إذ يحدث اغتراب سياسي بما يؤثر سلبًا على المشاركة السياسية.

وبينما أكد هؤلاء على كيفية التأثير السلبي للفقر أو لمستويات الدخل المنخفضة على المشاركة السياسية، ومن ثم على الإصلاح السياسي، فقد تحدث المفكرون الإسلاميون عن الترف وتأثيره السلبي على الإصلاح السياسي، بل ما يحدثه من إفساد وتقطيع أوصال المجتمع وما يصيب الدولة من وهن، أو كما قال (ابن خلدون):

---

(١) طارق محمد عبد الوهاب، مرجع سابق (ص ٥٧).

(٢) المرجع السابق (ص ٨٧).

(٣) المرجع السابق (ص ٨٦).

« إن طبيعة الملك تقتضي الترف »[١]؛ ذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم؛ فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بترفه؛ ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب؛ فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم؛ فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم[٢].

د - يبرز الدين كقوة مستمرة تظل موحية ومؤثرة بدرجة أو بأخرى في الحياة السياسية وفي المشاركة السياسية، بالرغم من كثرة الحديث عن فصل الدين عن السياسة؛ لذا يرى « جونستون Johnston » أن العلاقة بين الدين والسياسة يمكن أن نتصورها عبارة عن متصل يقع على أحد طرفيه الحكومات التي تسمى بالحكومات الدينية، وهي التي تقوم على فكرة حكم الإله، بينما على الطرف الثاني تقع الحكومات الديكتاتورية التي تستخدم الدين وتتحكم فيه[٣].

إن الأديان عمومًا تدعو إلى جملة من القيم النبيلة والمُثل السامية، بينما تعمل الحكومات القائمة على الاستبداد على إعادة تفسير النص الديني، فلا تعترف به كما هو، ليكون في دلالاته انعكاسًا لها؛ وبذلك تكون وظيفة الدين مختلفة عند الحاكم عن الإنسان العادي، فكما يوضح « ألبورت »: تكون وظيفة الدين عند الحاكم وسيلة لتثبيت حكمه، وتكون عند الإنسان العادي وسيلة للاشتراك مع الجماعة في هدف واعتقاد وممارسة مشتركة تزيد الترابط بينهم وتعمل على تنظيم حياتهم وعلاقاتهم ببعضهم البعض وبالطبيعة وبالله[٤].

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق (ص ١٦٩).
(٢) المرجع السابق (ص ١٦٨).
(٣) طارق محمد عبد الوهاب، مرجع سابق (ص ٧١).
(٤) المرجع السابق (ص ٧١، ٧٢).

ومن ثم يمكن للدين على مستوى الإنسان العادي أن يشكل عاملًا حافزًا مهمًّا في تأثير الفرد في العملية السياسية عبر مشاركته الفاعلة، ويمكن أن يكون على النقيض من ذلك إذا كان الفرد لا يفهم دينه أو أن السلطة السياسية تستغل هذا الدين لنشر أفكار تتناقض مع أهمية مشاركة الفرد في العملية السياسية. فنجد على سبيل المثال في الدول العربية والإسلامية يتم العمل على نشر مفهوم الطاعة للحاكم وكأنها كما يراها البعض: طاعة عمياء « Passive Obedience »[١]، بغض النظر عن كون الحاكم عادلًا أم غير عادل، بمعنى آخر: طاعة تفرض عدم مساءلة الحاكم أو التدخل في شؤون الحكم.

وحقيقة الأمر أن الطاعة مبدأ أساسي في الحكم، إلا أنها ليست بهذا المعنى السلبي الذي يفهمه البعض؛ ذلك أنها مشروطة لما تفرضه مبادئ الفكر السياسي الإسلامي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكلمة، كأحد أشكال الجهاد، والمساءلة والمسؤولية التي أسس لها رسول اللَّه ﷺ في حديث الراعي والرعية و« **أن اللَّه سائل كلٍّ عما استرعاه، أحفظ أم ضيَّع** » ، تفرض مسبقًا وجود المشاركة السياسية، بل تفرض على الأفراد جميعًا مشاركة سياسية فاعلة وليست مشاركة سياسية شكلية أو مزيفة، ومن ثم يمكن للدين بوجه عام والدين الإسلامي بوجه خاص أن يؤدي دورًا إيجابيًّا في حفز الأفراد على المشاركة السياسية بالنظر إلى أنها ليست فقط حقوقًا للأفراد، بل واجبًا عليهم.

وبذلك فالدين باعتباره المنظومة الاعتقادية التي تشكل أحد أبرز مكونات ثقافة الأفراد وباتصاله بالمؤسسات والبنى الاجتماعية الأخرى (المؤسسة السياسية والعائلة والطبقات الاجتماعية وغيرها) اتصالًا عضويًّا وتداخليًّا وتفاعليًّا فيكون فاعلًا منفعلًا مغيرًا متغيرًا[٢] - له كبير الأثر في تنشئة الأفراد على أهمية المشاركة وفاعليتها وفي إطار ما يوفره المناخ السياسي الملائم الذي يضم إجراءات قانونية وشرعية وعادلة هي التي تدعم وجود المشاركة السياسية وتفعلها أو تهدمها.

---

(١) Elie Kedourie, Democracy and Arab Political culture ,(great Britain: Frank Cass, (1994)), P.12.

(٢) أنتوني غدنز، مرجع سابق (ص ٥٩٠، ٥٩١).

ومما سبق يتأكد لنا أن المشاركة السياسية، وما يرتبط بها من عوامل تؤثر عليها، من أبرز العمليات الجزئية التي ينبغي أن تتم لتحقيق الإصلاح السياسي؛ إذ لا يمكن أن تكون هناك مساءلة ومحاولات للقضاء على الفساد وعلى الاستبداد، ولن نتمكن من بلورة ثقافة سياسية، يتم الاستمرار على تفعيلها عبر الأجيال، مشجعة للإصلاح السياسي ولن يكون هناك شرعية للنظام إلا بوجود هذه المشاركة، أو بمعنى آخر: لن يتحقق الإصلاح السياسي دون مشاركة المصلحين ولن يستمر إلا باستمرارها.

٣ - المشاركة السياسية: رؤية إسلامية:

أبرز أشكال المشاركة السياسية في الرؤية الإسلامية: البيعة والشورى:

أ - تبرز البيعة كأحد أبرز وأهم أشكال المشاركة السياسية في الرؤية الإسلامية لاختيار القيادة السياسية أو الخليفة؛ ذلك أن تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم يقتضي عقدًا له طرفان: **الأول**: هو « العاقد »: وهو الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد فيها، **والثاني**: هو المعقود له وهو الحاكم الذي عهد إليه بأمانة الحكم، ويعرف هذا التعاقد باسم « البيعة »[(١)]، وكما قال « القلقشندي »: هي صيغة تفيد معنى المشاركة فلا يتصور لها معنى شرعيٌ ما لم تتحقق هذه المشاركة فعلًا؛ حيث يلتزم الطرفان المتبايعان الوفاء بما قطعه كلٌ منهما على نفسه من التزامات.

ترد البيعة في اصطلاح الفقهاء بمعنيين: مبدئي وإجرائي، المبدئي أن البيعة تعبير دستوري عن كيفية اختيار رئيس الدولة، والإجرائي: أن رئيس الدولة بعد أن يتم اختياره بأي طريق من الطرق الدستورية المعترف بها فقهيًا، سواء بصيغة التعاقد المباشر أو غير المباشر، يلزمه أخذ المبايعة على المبايعين من أهل الحل والعقد[(٢)]؛ وبهذا فإن مراسم البيعة ينبغي أن تتم على مستويين: بيعة الخاصة؛ حيث يتقدم إلى مبايعة الإمام أهل الحل والعقد، وهي البيعة التي يتم بموجبها إبرام العقد على الحقيقة باعتباره حقًا خاصًا بهم. وبيعة العامة - وهي من باب التبعية وإظهار الموافقة -

---

(١) نيفين عبد الخالق مصطفى، التعددية والاختلاف...، مرجع سابق (ص ٦٣).

(٢) محمد أمزيان، الأساس التعاقدي لحيازة السلطة: مدخل فقهي، في: حافظ عبد الرحيم (وآخرين)، السيادة والسلطة: الآفاق الوطنية والحدود العالمية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٦م)، (ص ٢٦).

لا تتجاوز معنى الإعلام العام وتأكيد الولاء[١]. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[الفتح: ١٠]، تبيان لقداسة شأن البيعة، فنجد أن المؤمنين الذين بايعوا رسول اللَّه ﷺ في الحديبية بأن يد اللَّه فوق أيديهم ليبين لنا أنه ليس طرفا البيعة فحسب شهودًا عليها، بل اللَّه ﷻ شاهد قبلهم، ويسأل كلا طرفيها عما استرعاه حفظ أم ضيع؛ إذ إن هذا العهد بين الحاكم والمحكوم ليس عهدًا بين كليهما فحسب، بل هو عهد مع اللَّه ﷻ كما يبين في هذه الآية ﴿ عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ ﴾ بالوفاء بالتزاماتها على نهج اللَّه ﷻ وهدي رسوله. وهذا بالطبع له أهميته عند الفرد المسلم؛ إذ ينبغي أن يكون عِظَم شأنها عند اللَّه ﷻ أول وازع عند الحاكم والمحكوم وحافز لقيامهما بواجباتهما وعدم التنازل عن الحقوق، وأن يؤدي كلٌّ أمانته على قدر مسؤوليته.

إن هدي رسول اللَّه ﷺ بالبيعة لتأكيد الاختيار والرضا به، يجعلها لازمة لكل قائد من المسلمين وعليهم أداء حقها، وقال رسول اللَّه ﷺ: « **من خلع يدًا من طاعة لقي اللَّه يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية** »، ونجد أنه ربما ربط رسول اللَّه ﷺ بين الطاعة والبيعة في نفس الحديث؛ ليؤكد أنه لكي يقوم الفرد المسلم بالطاعة التي يساءل عليها كواجب أن يؤديه للحاكم، فإنه لا بد أن يحصل على حقه مسبقًا، وهو أن يقوم باختياره بالبيعة وإلا مات ميتة جاهلية. فالبيعة للحاكم تستمر إذا ما استمر في القيام بحقها.

ب - الشورى معجميًّا مشتقة من الفعل (شور)، وهذا الفعل في سعته الدلالية له الكثير من المعاني المتنوعة والمترابطة، فهي تعني: استخراج الخير، والمراجعة، والمصلحة والصلاح والإصلاح. وهي اختيار لخير الخير، والوصول لأسلم رأي بعد تقليب ومراجعة وحوار ومناقشة ومقدرة على اصطفاء القرار سواء من ناحية صنعه أو من ناحية اتخاذه. وإذا برز الاختلاف بين الناس أو بين المجتهدين أو العلماء المتخصصين، يتحدد الذين يفصلون في النزاع في صورة هيئة تحكيم أو محكمة دستورية عليا يختارهم أولو الأمر بالنيابة عن الأمة من العلماء المختصين في موضوع

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٦).

النزاع ممن اشتهروا بالعلم والمعرفة ورجاحة العقل والعدالة والتقوى ويؤخذ في التصويت برأي الأكثرية أو الأغلبية(١). قال رسول اللَّه ﷺ: « **اتبعوا السواد الأعظم** » وهذا ما لم يتبين للإمام الأعظم رجحان رأي الأقلين بدليل واضح أو لمصلحة أنسب؛ ذلك أن أغلبية الشورى هي أغلبية حجة ومنطق وبرهان(٢)، يستند قرارها إلى رشدها وقوة حجتها وأدلتها الشرعية، على خلاف أغلبية الديمقراطية الأغلبية العددية، وتعكس الحرية العادلة(٣)، القائمة على اختيار المسؤولية والمساءلة وليست الحرية المطلقة كما تدعو إليها كثير من المدارس الفكرية الغربية؛ وبذلك فإن الشورى في كل شيء ليس فيه نص، وحجتها فيما وافق الشرع وبما يحقق معناها من استخراج الخير والوصول لأسلم رأي(٤).

وهذا ما يجعل الفرق بين مجالس الشورى في الشريعة الإسلامية ومجالس الشورى في النظم الوضعية القانونية، أنها في الإسلام ليست بمشرع، وإنما هي مجالس كاشفة وباحثة عن حكم اللَّه تعالى؛ لذا يستوي فيه القلة والكثرة الغالبة بالحجة ومردها إلى الشريعة، أما في الأنظمة الديمقراطية أو الوضعية فهو مشرع يلزم برأي الأكثرية(٥). وبذلك نتنقل إلى الحديث عن إلزامية الشورى والأخذ بنتائجها؛ إذ إن مجلس الشورى إنما وُضِع ليكشف عما يوافق الشرع فهو يعطي الإلزامية للأخذ بنتائجه. وقيل في معنى « العزم » في آية: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]: نجد هنا أهمية مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم، فالعزم هنا يعكس أهمية تحري الحق ومحاولة الوصول لأسلم رأي بعد الشورى(٦)، كما قال النبي ﷺ لأبي بكر وعمر مستشاريه: « **لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما** »(٧)،

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، الشورى من عزائم الأحكام، الأهرام، ١٤ يناير (٢٠٠٨م).

(٢) يوسف عبد الفتاح المرصفي، الإسلام ثورة، قليوب: مطابع الأهرام التجارية، (٢٠٠٣م)، (ص ٣١، ٣٢).

(٣) سيف الدين عبد الفتاح، الحرية وأزمة الكاريكتير من الحدث إلى المنهج، www.islamonline.net

(٤) سيف الدين عبد الفتاح، الشورى.....، مرجع سابق.

(٥) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي...، مرجع سابق (ص: ٦٢٠٥).

(٦) سيف الدين عبد الفتاح، الشورى....، مرجع سابق.

(٧) أحمد بن حنبل أبو عبد اللَّـه الشيباني، مرجع سابق (٤/ ٢٢٧)، (رقم ١٨٠٢٣).

وعن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « من أراد أمرًا فشاور فيه امرأً مسلمًا وفَّقه اللَّه لأرشد أموره »[١]. وعن أبي رقية بن أوس الداري ﷺ أن النبي ﷺ قال: « الدين النصيحة » قالوا: لمن يا رسول اللَّه؟ قال: « للَّه ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم »[٢].

وهذا يبين أن الدين الإسلامي يحث على النصيحة والشورى للوصول لأسلم رأي وأصوبه. كما يمكن الرجوع إلى سيرته ﷺ للحديث عن مواطن عدة للشورى والأخذ بنتائجها. وفي زمن الخلفاء الراشدين لم يكن ينصَّب أحدهم إلا بعد إجراء الشورى، وليس كما ادعى البعض بالقيام بالشورى وعدم لزومية الآخذ بها؛ إذ جرى النقاش بين الفقهاء والمفسرين حول ما إذا كانت الشورى ملزمة، أي يجب على الحاكم العمل بالرأي الذي تفضي إليه، أم أنها معلمة فقط؛ بمعنى أن الحاكم إنما يستشير للاستنارة والاسترشاد لا غير وأنه حر بعد ذلك يلتزم برأي من استشارهم أو لا يلتزم به[٣]. وعمومًا فإن من قالوا: إن الشورى معلمة فقط، أي عدم التلازم بين الأمرين؛ إذ إن وجوب الشورى كآلية لا يعني بالضرورة الالتزام بما تنتهي إليه من نتائج والعكس، فقد فكروا فيها من زاوية أنها صفة في الحاكم مرغوب فيها ولم يفكروا فيها من زاوية أنها حق للأمة، وبذلك تصبح بالضرورة ملزمة وليس هناك من النصوص المرجعية ما يمنع اعتبارها ملزمة في الأخذ بها وبنتائجها، فإذا شرع في أمر مما وقعت عليه المشورة، لم يكن لأحد أن يقضي بخلافه، بما يبين الأخذ بالشورى ونتائجها.

تتفق الدراسة مع رأي أنها ملزمة في الأخذ بها وبنتائجها؛ لأنه بالإضافة إلى كونها تستمد حجيتها بما يوافق الشرع؛ فإن الالتزام بنتائجها هو التزام بالشرع الذي لا ينبغي الخروج عليه، فكما جاء في الآية الكريمة فإن الشورى تمثل استجابة للَّه ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨]، كإقامة الصلاة، فربطها اللَّه ﷻ في القرآن الكريم بالركن الثاني للإسلام وعماد الدين (الصلاة).

---

(١) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، مرجع سابق (٨/ ١٨١)، (ح ٨٣٣٣).

(٢) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، مرجع سابق (١/ ٧٥)، (ح ٥٥).

(٣) محمد عابد الجابري، الديمقراطية أم المداهمة...، مرجع سابق.

بذلك تكون الصلاة والشورى من صفات المؤمنين، وفي السنة النبوية وزمن الخلفاء الراشدين نجدها أسلوبًا لممارسة الحكم يجعل منها والأخذ بنتائجها لازمة في كل شؤون الحياة، أو كما قيل: « الشورى كخصلة لا تقوم في فراغ، بل كجزء من منظومة قيمية شاملة نسيجها هو: الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب كبائر الإثم والفواحش والمغفرة عند الغضب، والاستجابة لله، وإقامة الصلاة، والانتصار من البغي، والعفو والإصلاح والصبر؛ وبذلك فإنه وسط هذه المنظومة تنظم الشورى كسمة للجماعة المسلمة وآلية للتوصل إلى قرار وإلى كلمة سواء عبر الرضا والمشاركة »[1].

وقد أكدت د. هبة رؤوف عزت برؤية لهاتين الآيتين؛ فقد أوردت أن الشورى وردت في إطار الحديث عن الجماعة في آيتين في القرآن الكريم، تُلزم الأولى الحاكم بالمشاورة: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وتلزم الثانية الجماعة بالشورى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨].

وإذا كانت الشورى فطرة وسُنة اجتماعية، وأداة لتحقيق مقاصد الشريعة، فإن حكمها يصبح الوجوب والإلزام لا على الحاكم، بل على الأمة كذلك؛ فالشورى التزام شرعي يدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يحق للأمة التنازل عن أدائها. ولقد حاولت بعض الآراء الخروج من الخلاف بشأن مدى إلزامية الشورى، فذهبت إلى أن الأمر في مسألة الشورى مردُّه إلى الأمة؛ فإن شاءت أن تقيد الحاكم بالأغلبية فعلت، وإن شاءت منحته الحكم والتقرير نيابة عنها، وهو رأي لا يتفق مع كون الشورى فطرة وسنة، فهي حق للأمة من الله ﷻ لا يجوز التنازل عنه، وهو ما يجعلها مسؤولة عن حمايتها، ويطعن في شرعية نظام الحكم الذي يتجاوزها، ويلزم الأمة برده إلى الالتزام بها. كذلك فإن هذه الآراء لم تميز في استدلالها بين الشورى والاستشارة؛ حيث تتميز الأولى بأنها ملزمة وواجبة، في حين أن الاستشارة هي طلب النصيحة، وهي مشورة غير ملزمة[2].

---

(١) السيد عمر، الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية، المسلم المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع (٩١)، إبريل (١٩٩٩م)، (ص ١٣٧، ١٣٨).

(٢) هبة رؤوف عزت، الشورى...، مرجع سابق.

٤- النموذج العمري الإصلاحي وعملية المشاركة السياسية وأدواتها:

عمد عمر بن عبد العزيز منذ اللحظة الأولى لخلافته إلى المشاركة السياسية للرعية، فكانت أدواته:

أ - خلع نفسه عن ولاية العهد وترك الاختيار للناس.

ب - عمد طوال فترة خلافته على مشورة أهل العلم والاختصاص وتعلم منهم، وكانت المشورة في صغره إنما ترتبط بفرده فكانت اختيارية له غير محدد مجلسها؛ ذلك أنه كان مسؤولًا عن نفسه وأسرته، بينما عندما تولى المسؤولية التي بدأت بولايته على المدينة، كان عليه أن يعمل على أمر الشورى وجعلها ركنًا أصيلًا من أركان الولاية، فمنذ اللحظة الأولى لقدومه إلى المدينة صلَّى الظهر، وحدد مجلس الشورى فدعا عشرة من فقهاء المدينة، فدخلوا عليه، فجلسوا، فحمد اللَّه وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: « **إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعوانًا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرًا إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم، فإن رأيتم أحدًا يتعدى أو بلغكم عن عامل لي ظلامة فأحرج[1] اللَّه على من بلغه ذلك إلا بلغني** »[2].

يبرز لنا ذلك سعي عمر ليس لمشاورتهم فحسب، وإنما حثهم لإعلامه بالمعلومات الصحيحة عن حال الرعية، ليتعرف على أحوالهم ويعمل على رد مظالمهم، ولا يكون بعيدًا عنهم وعن حوائجهم.

الشورى ليست للأخذ بالرأي فحسب، وإنما لتوفر كذلك بيئة معلوماتية صادقة للقيادة لتوعيتها بحال الرعية، وإسداء الرأي لما ينبغي للقيام عليها بحقها. ويستمر الأمر كذلك بعد الخلافة ويستمر معه إلى مماته، فقد روي أنه لما ولي الخلافة صعد المنبر وكانت أول خطبة خطبها، حمد اللَّه ﷻ وأثنى عليه، ثم قال: « **يا أيها الناس.. من صحبنا فليصحبنا بخمس، وإلا فلا يقربنا: يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعيننا على الخير بجهده، ويدلنا من الخير على ما لا نهتدي إليه، ولا يغتابنا عندنا الرعية، ولا يعترض فيما لا يعنيه** »[3].

---

(١) التحريج: التضييق، أي: فأشدد عليه باللَّه.

(٢) طه عبد اللَّه العفيفي، مرجع سابق (ص٢٠٧، ٢٠٨).

(٣) المرجع السابق (ص٢١١).

وذلك يؤكد المشاركة غير المحددة لأشخاص بعينهم، كما حدد أصولها وضوابطها الخمسة، بما يجعلها مشاركة منظمة هادفة محمودة بنَّاءة ولا تكون مشاركة عشوائية جوفاء مذمومة مخربة.

وتبين خطبته أنه بالرغم من أهمية مجلس الشورى من حوله من العلماء والفقهاء، فإنه لم يجعله قاصرًا على هؤلاء من العلماء، بل جعل بابه مفتوحًا أمام جميع الناس، وكيف يغلق بابه وهو يعلم أن رسول اللَّه ﷺ قال: « **من ولي أمر المسلمين، ثم أغلق بابه دون المسكين والمظلوم وذوي الحاجة، أغلق اللَّه تبارك وتعالى أبواب رحمته دون حاجته، وفقره أفقر ما يكون إليها** ». فقد فتح بابه لكل فرد في رعيته، فقال: « **ومن ظلمه عامله فليس عليه مني إذن فليأتني** ». ومن ذلك ما يحكيه لنا التاريخ من فتحه بابه لسيدة هي « فرتونة السوداء » من مصر لا يعلم عنها شيئًا سوى أنها تشكوه مظلمتها في أن لها حائطًا متهدمًا وقد كتب إلى واليه في مصر أيوب بن شرحبيل: ... فإذا جاءك كتابي هذا، فاركب بنفسك وحصنه لها[1].

وذلك يبين أهمية:

١ - إحقاق الحق لصاحبه وإسداء الرأي الحق.

٢ - تحقيق ما أمر به اللَّه ﷻ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ - توفير البيئة المعلوماتية الصادقة المعينة على إصلاح الأحوال والمعاش.

٤ - أن المشاركة السياسية ليست حكرًا على عالم أو فقيه أو ذوي الجاه والسلطان ممن يستطيعون التواصل مع الخليفة، بل هي لكل الناس دون استثناء، فلم يكن هناك مجال لوجود أقليات مستثناة بسبب الجنس أو الدين أو اللون أو الطبقة أو غير ذلك من أشكال التمييز التي لا تجعل الأفراد متساوين تحت مظلة قيادته.

ج - كما أنه يمكن القول: إنه أباح المشاركة السياسية للجميع دون تمييز، لمن اتفق معه ومن عارضه كذلك، ومن ذلك:

١ - طلب استتابة القدرية رغم خطرها على الفهم الإسلامي الصحيح: « .. فاستَتِب

(١) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ١٩ - ٢٤).

القدرية، المنكرين للقدر، مما دخلوا فيه. فإن تابوا فخلِّ سبيلهم، وإلا فانفهم من ديار المسلمين »[١]. وحاور وناظر أفرادها، فبلغه أن غيلان بن مسلم يقول في القدر، فبعث إليه فحجبه أيامًا ثم أدخله عليه فقال: غيلان ما هذا الذي بلغني عنك؟ قال عمرو بن مهاجر: فأشرت إليه أن لا يقول شيئًا، قال: فقال: نعم يا أمير المؤمنين، إن اللَّه ﷻ قال: ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: ١ - ٣]، قال: اقرأ آخر السورة: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾ يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ ۚ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًۢا ﴾ [الإنسان: ٣٠، ٣١]، ثم قال: ما تقول يا غيلان؟ قال: أقول: قد كنت أعمى فبصرتني، وأصم فأسمعتني، وضالًّا فهديتني[٢].

٢ - مع الخوارج، عن هشام بن يحيى الغساني، عن أبيه أن عمر بن عبد العزيز كتب إليه في الخوارج: « إن كان من رأي القوم أن يسيحوا في الأرض من غير فساد على الأئمة ولا على أحد من أهل الذمة، ولا يتناولون أحدًا، ولا قطع سبيل من سبل المسلمين فليذهبوا حيث شاؤوا، وإن كان رأيهم القتال فواللَّه لو أن أبكاري من ولدي خرجوا رغبة عن جماعة المسلمين لأرقت دماءهم ألتمس بذلك وجه اللَّه والدار الآخرة »[٣]. وكتب إلى الخوارج طالبًا المناظرة معهم، إذا كانوا مستعدين لذلك، وقد وجد من بعضهم استجابة. ويبين لنا ذلك أنه لم يأمر بقتال الخوارج لما اختلفوا معه في الرأي ولا عندما عارضوه وسبُّوه، بل صبر عليهم لعل اللَّه أن يهديهم إلى الصواب، إلا أنهم لما وصلوا إلى مرحلة خطيرة وهي أخذ المال وإخافة السبيل وسفك الدماء، عند ذلك أمر بقتالهم[٤].

وهذا يؤكد أنه قد حاور وناظر أهل الفكر والرأي وإن لم يكونوا على صواب، وحاول إرشادهم لأرشد أمرهم، وقتل من أراد الفساد وسفك الدماء منهم.

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٦٠).

(٢) علي محمد الصلابي، مرجع سابق (ص ١١٩).

(٣) المرجع السابق (ص ١٠٩، ١١٠).

(٤) المرجع السابق (ص ١١٤).

٣ - أقر المعارضة ودافع عنها[١]، وأكد أنها ينبغي أن تكون معارضة واضحة محددة الأهداف مرتبطة بأفرادها، وهي بذلك معارضة محمودة، تعين على رد المظالم، وعلى الاجتهاد لما يحقق الحق وعدم الميل عنه، بل هو من طلب من معارضيه مساءلته وزجره إذا مال عن الحق أو خرج عن طاعة اللَّه ورسوله، أما المعارضة المذمومة فهي المعارضة التي لا تكون عن أي وجه حق لأصحابها وإنما لإثارة الفوضى وعدم الاستقرار، وهي ما نبذها في قوله: « ولا يعترض فيما لا يعنيه »، وبانت حكمته في التعامل مع هذه المعارضة المذمومة، ونظر في أمرهم ليس انتقامًا لنفسه وإنما بما يحبس شرهم عن الرعية، ومن ذلك أن أحدًا من الخوارج شتم عمر - بعدما قطع الصلاة على أبي بكر بن محمد ومن معه وشهر السيف - فَهَمَّ أبو بكر ﷺ بضرب عنقه ثم راجع عمر وأخبره بنية قتله. فكتب إليه عمر: « لو قتلته لقتلتك به، فإنه لا يقتل أحد إلا أن يشتم النبي ﷺ، فإذا أتاك كتابي هذا فاحبس عن المسلمين شره، وادعه إلى التوبة في كل هلال، فإذا تاب فخلِّ سبيله »[٢]. فلم يزل حتى مات عمر فضرب يزيد بن عبد الملك عنقه.

فنجد أنه في عهد عمر لم يجز قتله بالرغم من أنه شتمه، إلا أنه حبسه لا لاختلافه معه في الرأي، ولكن ليمنع شره إذا شهر سيفه، وأعلن العداء ليس بالكلمة فحسب

---

(١) لقد كان عمر حكيمًا في تقبله للمعارضة ومعرفة أنها حق للبشرية، خاصة عندما تكون ضد الظلم والقهر لا منذ خلافته فحسب، بل منذ أن كان واليًا على المدينة؛ إذ كانت المدينة تحت ولايته مثابة وأمنًا لهؤلاء الثوار، مما كان سببًا في عزل الوليد لعمر عن ولايته ولم يكترث عمر لذلك؛ لأن دفاعه عن الحق والعدل كان أولى عنده من الحفاظ على سلطان ولايته؛ ذلك حيث كتب الحجاج إلى الوليد: إن من قبلي من مرَّاق أهل العراق وأهل الثقاف قد جلوا عن العراق، ولجأوا إلى المدينة ومكة، وإن ذلك وهن. فكتب إليه يشير عليه بعثمان بن حيان، وخالد بن عبد اللّـه القسري، وعزل عمر بن عبد العزيز. وقد كان ميول الوليد لسياسة الحجاج واضحة؛ إذ كان يظن بأن سياسة الشدة والتعسف هي السبيل الوحيد لتوطيد أركان الدولة، وهذا ما حال بين الوليد وبين الأخذ بآراء عمر بن عبد العزيز ونصائحه، وعزله ووضع عثمان بن حيان مكانه ليكمل به الوليد اعتماده في تثبيت حكمه على ولاة قساة يهمهم إخضاع الناس بالقوة، وإن رافق ذلك كثير من الظلم. وهذا خلاف عمر ابن عبد العزيز الذي يرى أن إقامة العدل بين الناس كفيلة باستقرار الملك وائتمارهم بأمر السلطان في جو من الحرية والتعبير عن الرأي والمطالبة بالحقوق ورد المظالم. فكان في بيئة الوليد هذه يقول عمر: « الوليد بالشام، والحجاج بالعراق، ومحمد بن يوسف - أخو الحجاج - في اليمن، وعثمان بن حيان بالحجاز، وقرة بن شريك في مصر،... امتلأت واللّـه الأرض جورًا ». انظر: علي محمد الصلابي، مرجع سابق (ص ٣٠، ٣١).

(٢) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٢٨، ٢٩).

وإنما بالقتال، فما كان على عمر سوى أن أمر بما يحبس شره. وبذلك أحيا الشورى التي هي ركن أساسي لنظام الحكم في الإسلام.

عمل على تهدئة الصراعات السياسية والفكرية التي كانت من قبله تمزق نسيج الدولة وتقطع روابط المجتمع، بل أحبه الهاشميون، وتعلق به آل البيت بالرغم من كونه خليفة أمويًّا، واقترب منه ثوار الخوارج ووثقوا به، وهادنوه ومدحه شعراء الشيعة وأنشؤوا فيه المراثي عندما مات، واعترفت المعتزلة به إمامًا، وعاونوه وانخرطوا في جهاز دولته.

هكذا بدأ عمر ما يسميه د. محمد عمارة بـ« السلام العام »[1]، الذي شمل الجهاز الجديد لدولته مع مختلف فصائل المعارضة وتيارات الثورة، والذي قام بدءًا بإلغاء مبدأ « التجريم » بسبب الخلاف في الرأي، أو النشاط السياسي، واشتد العقاب على من عدَّ أصحاب الرأي والسياسة من المجرمين، وانتهاءً إلى الاستعانة بهم في إنجاز الثورة الإصلاحية التي قام بها من قمة السلطة في الدولة.

د - كما نود الإشارة إلى أنه لم يبح المشاركة السياسية فحسب، بل عمل على تكوين « رأي عام قوي »، ناصح وصادق وشجاع، ينقد الأخطاء ويسهم في إصلاحها، يعرف كيف يدافع عن حقوقه ويوقف الظالمين عن التمادي في غيِّهم؛ إذ به يستحث قول الحق والتعبير عن الرأي، وشجع على ذلك فكفل لمن يعبر عن رأيه ويطلب حقه لدحض الظلم والفساد مصاريف الانتقال والإقامة[2].

ومن مظاهر دعوته لكل فرد في رعيته إلى المشاركة السياسية، ما جاء في كتبه؛ منها: « أما بعد.. فأيما رجل قدم علينا في رد مظلمة أو أمر يصلح اللَّه به خاصًّا أو عامًّا من أمر الدين - تعبير الدين هنا هو تعبير عام شامل لجميع الأمور؛ لأنه لم يفصل الدين عن الدولة - فله ما بين مائة دينار إلى ثلاثمائة دينار، بقدر ما يُرى من الحسبة وبُعد الشقة، رحم اللَّه امرأً لم يتكاءَدهُ بُعدُ سفر، لعل اللَّه يحيي به حقًّا، أو يميت به باطلًا، أو يفتح به من ورائه خيرًا.... »[3].

---

(١) محمد عمارة، عمر بن عبد العزيز: ضمير الأمة وخامس الخلفاء الراشدين، دار الوحدة، د. ت، (ص ٤٠) وما بعدها.

(٢) المرجع السابق (ص ١٦).

(٣) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٧٥).

علم أن إهداء الكلمة الحق أو الموعظة أفضل من إهداء المال، وأن صاحب هذه الكلمة كالطبيب والكلمة كالدواء، وأنه كما للطبيب الناجح أن يكون عالمًا بفنِّه وأن يحسن اختيار الدواء فكذلك صاحب الكلمة عليه أن يكون متزودًا بالعلم النافع يتكلم بما ينفعه وينفع الناس، وفي ذلك نجد كتابه إلى القرظي: «أما بعد.. فقد بلغني كتابك تعظني، وتذكر ما هو لي حظ وعليك حق، وقد أصبت بذلك أفضل الأجر، إن الموعظة كالصدقة، بل هي أعظم أجرًا وأبقى نفعًا، وأحسن ذخرًا، وأوجب على المرء المؤمن حقًّا، لكلمة يعظ بها الرجل المؤمن أخاه ليزداد بها في هدى رغبة خير من مال يتصدق به عليه وإن كان به إليه حاجة، ولما يدرك أخوك بموعظتك من الهدى خير مما ينال بصدقتك من الدنيا، ولأن ينجو رجل بموعظتك من هلكة خير من أن ينجو بصدقتك من فقر، فعظ من تعظه لقضاء حق عليك، واستعمل كذلك نفسك حين تعظ، وكن كالطبيب المجرب العالم الذي قد علم أنه إذا وضع الدواء حيث لا ينبغي أعنته وأعنت نفسه، وإذا أمسكه من حيث ينبغي جهل وظلم، وإذا أراد أن يداوي مجنونًا لم يداوه وهو مرسل حتى يستوثق منه ويوثق له، خشية أن لا يبلغ منه الخير ما يتقى منه من الشر، وكان طبه وتجربته مفتاح علمه. واعلم أنه لم يُجعل المفتاح على الباب لكيما يغلق فلا يفتح، أو ليفتح فلا يغلق، ولكن ليغلق في حينه ويفتح في حينه»[1]. وبذلك يبرز فن النصح وأهميته وإجراءاته، في:

١ - الكلمة والموعظة الحق وهي خير من الصدقة.

٢ - أهمية العلم للخروج من ظلمة الجهل إلى نور العلم، والنصح لا ينبغي أن يكون دون علم بأمره.

٣ - إسداء الرأي الصواب الحق في وقته.

هـ - عمل عمر على تنشئة سياسية واعية عالمة عبر مؤسسات التنشئة، كما نتحدث عنها في المؤسسات، فكانت المشاركة الواعية الهادفة لكل فرد في الرعية، فواجه أزمات قد تواجهها النظم المعاصرة؛ مثل أزمة الهوية؛ إذ تمكن كل فرد في رعيته، مسلم وغير مسلم، رجل وامرأة، شيخ وطفل، من المشاركة، فنمى الانتماء للوطن، في إطار شرعية القيادة ووضوح منهجها العدل، فقضى على أزمة المواطنة.

---

(١) المرجع السابق (ص ١٤٤).

ثانيًا: المؤسسات والنموذج العمري:

من المهم لضمان مزيد من المشاركة والشفافية لأيٍّ نظام سياسي من وجود المؤسسات؛ لأن المؤسسة أقوى من الفرد، فالفرد له دور ومدة، أما المؤسسة (التنظيمات والإجراءات) فلها وظيفة وديمومة؛ إذ تمكن المؤسسات - بأبعادها القيمية والهيكلية - المجتمع من تحقيق المصلحة العامة والحفاظ عليها، قادرة على تحديد معنى وجوهر المصلحة العامة، أما في المجتمعات التي تفتقد هذه المؤسسات الفعالة، فإن كل فرد أو زعيم وكل جماعة أو فئة يسعون لتحقيق أهدافها الأنانية قصيرة الأجل، ودون اعتبار لأيٍّ مصالح عامة أوسع[1]. ومن ثم نتناول في هذا المحور، ثلاث نقاط رئيسة: **تعريف المؤسسة السياسية، المؤسسات والفعل السياسي، النموذج العمري للإصلاح وتأسيس وتفعيل المؤسسات اللازمة للإصلاح.**

١ - تعريف المؤسسة السياسية:

تعرف المؤسسة السياسية بأنها: « الاعتماد في عملية صنع القرار السياسي على الهياكل والأُطر المختلفة بحيث تصير المَأسَسَة السياسية بهذا المعنى نقيضًا للشخصانية التي ترتكز على العنصر الشخصي في العملية السياسية »[2].

ونظرًا لتطور النظام السياسي في العصر الحديث أصبح وجود المؤسسات السياسية كمبدأ أساسي لأيٍّ نظام سياسي، والذي يتمثل في أدنى صوره في وجود المؤسسات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، أبرز سمات الحكومة للدولة منذ نشأتها، وكلما تقدم النظام السياسي كان هناك دور سياسي لمؤسسات أخرى كمؤسسات القطاع الخاص، ومؤسسات الأحزاب السياسية، والمجتمع المدني، بالإضافة إلى الاتحادات التجارية والنقابات المهنية والمجتمع الأكاديمي والبحثي. ويمكن القول: إن وجود أدوار فاعلة وفعالة لمثل هذه المؤسسات، بما تتيحه من فرصة لمشاركة الأفراد في صنع القرارات المؤثرة في حياتهم وانتخاب وترشيح ممثليهم ليعبروا عن مصالحهم، يمثل برهانًا حيًّا وصادقًا على المضي بخطوات

---

(١) عبد الغفار رشاد، التطور السياسي...، مرجع سابق (ص ١٢١).

(٢) ممدوح مصطفى إسماعيل، مرجع سابق (ص ٦١).

جادة ومؤثرة في عملية الإصلاح السياسي واستمراره، مما يؤدي إلى رقي العمران وحضارته وازدهاره.

٢ - المؤسسات والفعل السياسي:

أثبتت الممارسة الفعلية أن وجود مثل هذه المؤسسات وحده في الدول حديثة العهد بالاستقلال بعد تدمير المستعمر لها، وحديثة العهد بالممارسة الديمقراطية، لم يعد كافيًا أو برهانًا على التأثير الفعال بها، وتحقيق الإصلاح السياسي فيها؛ لأن هذه المؤسسات، رغم وجودها في مجتمعات هذه الدول، غير فاعلة بما يمكّنها من التواصل والمشاركة الحقيقية في العملية السياسية برمتها وإصلاحها، وربما تعود الأسباب الرئيسة في ذلك إلى:

أ - أنه حتى على مستوى المؤسسات الثلاث الرئيسة للحكومة، التشريعية والتنفيذية والقضائية، بالرغم من وجودها إلا أنها تعاني من عدم استقلالية في ممارسة أدوارها بحياد وموضوعية أو بما يكشف الخلل والقصور. وهذا على نقيض ما هو سائد في النظم الرئاسية والبرلمانية على السواء؛ فنجد في النظام الرئاسي الأمريكي الفصل بين السلطات مع وجود مراقبة من السلطة التشريعية والقضائية على السلطة التنفيذية، فنظام الرقابة والفصل بين السلطات Check and Balance يعني تمتع السلطات التشريعية والقضائية بالاستقلال في أداء أدوارها مع إمكانية مساءلة ومحاسبة التنفيذية عن أوجه القصور والخلل في أدائها، وفي النظم البرلمانية القائمة على الاندماج بين السلطات؛ إذ عضو السلطة التشريعية هو عضو السلطة التنفيذية إلا أن هناك مساءلة واستقلالية خاصة من جانب القضاء؛ لذا فإنه من الضروري أن توجد استقلالية لأداء هذه المؤسسات الحكومية الثلاث، إلا أن هذا لا يمنع من وجود التعاون والرقابة والمساءلة من السلطة التشريعية والسلطة القضائية للسلطة التنفيذية؛ إذ تقوم التشريعية بمساءلة التنفيذية وتقوم السلطة القضائية بدورها بنزاهة وشفافية كاملة بإلزام السلطة التنفيذية بالامتثال أمام الإجراءات القانونية العادلة.

وينبغي أن نؤكد على أهمية الاستقلال الوظيفي حتى إذا لم يكن هناك استقلال عضوي، فوجود هذا الاستقلال هو ما يمكّن كل سلطة من ممارسة دورها بشفافية

وموضوعية؛ لأنها مع استقلالها فهي معرضة للمساءلة. وهذا أساس عمل هذه السلطات الثلاث في الرؤية الإسلامية، فمع وجود السلطة التشريعية متمثلة في أولي الحلِّ والعقد أو البرلمان للاجتهاد في استنباط الأحكام من نصوص الشريعة[(١)]. وقد يقوم الحاكم أو القيادة بالتشريع مع مراعاة موافقتها للشريعة وعدم مخالفتها[(٢)]، والسلطة القضائية تقوم على إصدار الأحكام على قدم المساواة والتحقق من موافقتها للشرع، إلا أن ذلك لا يمنع على سبيل المثال أن يكون شخص القاضي كما له وظيفة قضائية، أن يكون له وظيفة تشريعية بأن يجتهد ليستنبط الأحكام الشرعية، وبذلك يكون شخص القاضي له وظيفة قضائية ووظيفة تشريعية، كما أن الإمام قد يقضي بالرغم من أنه سلطة تنفيذية، وهذا لا يؤثر في الموضوعية والشفافية؛ ذلك لالتزام الكل بالتشريع الإسلامي و« سيادة الشريعة » بما تعنيه هذه الكلمة من المساواة في تطبيق أحكامها ومساءلة ومراقبة القائمين على كل أمر؛ سواء على مستوى الحاكم أو على مستوى المحكوم.

ب - على مستوى مشاركة المؤسسات الأخرى كمؤسسات القطاع الخاص ومؤسسات الأحزاب السياسية والمجتمع المدني، فإنها في حالة وجودها ، في هذه الدول حديثة العهد بالاستقلال وبالممارسة الديمقراطية، غير فاعلة لعدة أسباب؛ منها:

١ - عدم نضج الوعي لدى الأفراد بأهمية المشاركة في مثل هذه المؤسسات في صنع القرار السياسي.

٢ - قلة الموارد اللازمة للتمويل.

٣ - مواجهتها للتحديات مع المؤسسة التنفيذية التي غالبًا ما تسيطر على الموارد لصالح مؤسساتها، كما أنها تعوقها عن ممارسة دورها الحقيقي والفعال بوسائل الأمن القمعية والقهرية.

٤ - عدم هيمنة المؤسسة التنفيذية على المؤسسات الحكومية الأخرى التشريعية والقضائية وغير الحكومية بما يمكِّنها من ممارسة أدوارها بنزاهة وشفافية وموضوعية.

---

(١) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي...، مرجع سابق (ص ٦١٣٧).

(٢) هشام أحمد جعفر، تقييد السلطة بين النموذجين الإسلامي والغربي، المسلم المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع (٨١)، أغسطس - أكتوبر (١٩٩٦م)، (ص ٦٧).

وبالرغم من أن وجود هذه المؤسسات لم يعد خيارًا للدولة؛ إذ لا تستطيع أن تمنع وجودها، لكن ما زالت المؤسسة التنفيذية تعمل على عدم استقلالية المؤسستين التشريعية والتنفيذية، كما تعوق المؤسسات غير الحكومية عن القيام بدورها، بما جعل وجود هذه المؤسسات شكليًّا وزائفًا.

٥ - إن المشاركة الحقيقية والفعَّالة للمؤسسات هي التي تنعكس في إمكانية التداول السلمي للسلطة طبقًا للإرادة الحرة للناخبين(١)، كما تترجمها نتائج الانتخابات التي تتسم بالحيدة والنزاهة بما يتيح أفكارًا جديدة وبدائل تعبر عن مصالح لم تكن ممثلة، وبما يتيح فرصة المراجعة والمحاسبة والتخلص من غير الأكفاء والفاسدين، لأن المسؤول الجديد يكشف عن سوء استخدام السلطة من السابقين عليه، كما أنه لا يقبل أن يحاسَب على خطايا غيره(٢).

ومن ثَمَّ فإنه لكي تمضي هذه الدول خطًى جادة وسريعة لتحقيق الإصلاح السياسي، فلا بد من وجود دور حقيقي لهذه المؤسسات الحكومية وغير الحكومية منها، بما يمكِّن أفراد المجتمع من المشاركة الحقيقية بما يؤثر على صنع القرار السياسي، بل والمشاركة في صنعه.

ويؤكد ما سبق أن المؤسسات ليست أبنية فحسب، وإن كان وجود الأبنية يدعِّم استقرار المؤسسات واستمرارها، إلا أن الأهم هو وجود التنظيمات والإجراءات الواضحة التي تقوم عليها الأبنية وتعمل من أجلها في إطار من المراجعة والتفاعل المستمر بين هذه المؤسسات بقيمها وأهدافها وأدائها. وهو ما قام به عمر ابتداءً.

٣ - النموذج العمري للإصلاح وتأسيس وتفعيل المؤسسات اللازمة للإصلاح:

أ - اهتم «عمر» بالمؤسسات الاقتصادية وصيانة بيت مال المسلمين، وتحقيق الازدهار للاقتصاد: بذل ما في وسعه ليضمن حفظ بيت مال المسلمين، الذي كان في عهد الأُمويين من قبله ثم من بعده خزانة خاصة لغالبية خلفاء وولاة الأقاليم والقواد يتصرفون فيه كما تشاء أهواؤهم، فكان لا ينفق إلا فيما هو حق للمسلمين ليكفي

---

(١) حسنين توفيق إبراهيم، الاقتصاد السياسي...، مرجع سابق.

(٢) معتز باللّـه عبد الفتاح، في فضائل التداول السلمي للسلطة، جريدة الوفد، ٢٥ ديسمبر (٢٠٠٧ م).

المسلمين فقراءهم ومساكينهم ويحقق الازدهار للاقتصاد، فكان بيت مال المسلمين يزيد عن حاجاتهم في عهده، وكانت أدواته:

١ - انصرف منذ اللحظة الأولى لخلافته عن مظاهر الخلافة، بل عن سائر المظاهر البرَّاقة التي تمتع بها فيما قبل الخلافة، فتخلى ليس عما يؤدي به إلى إسراف وتبذير فحسب، بل بما جعل منه زاهدًا راهبًا منصرفًا عن ملذاته ومظاهر سلطانه، فالمسلمون في غنى عن هذا كله، فهم أَوْلى بما لهم من تلك المظاهر والإسراف. ومن مشاهد ذلك ما روي أنه لما دفن عمر، سليمان بن عبد الملك، وخرج من قبره، سمع للأرض رجة، فقال: « ما هذه؟ ». فقيل: هذه مراكب الخلافة يا أمير المؤمنين، قربت إليك لتركبها، فقال: « ما لي ولها؟... نحُّوها عني.. قربوا إليَّ بغلتي » ...فقربت إليه فركبها، وأمر ببيع مراكب الخلافة ورد ثمنها إلى بيت المال[1]. ونصبت له سرادقات وحجر، فقال: « ما هذه؟ » فقالوا: سرادقات وحجر لم يجلس فيها أحد قط يجلس فيها الخليفة أو ما يلي، قال: « يا مزاحم، ضم هذه إلى أموال المسلمين، ثم ركب بغلته وانصرف إلى الفرش والوطاء الذي لم يجلس عليه أحد قط يفرش للخلفاء أول ما يلون، فجعل يدفع ذلك برجله حتى يفضي إلى الحصير »، ثم قال: « يا مزاحم ضم هذا لأموال المسلمين ».

٢ - وكان في استعماله لبيت مال المسلمين حريصًا على عدم استغلاله لاستعماله الشخصي. كان عيال سليمان يفرغون الأدهان والطيب من هذه القارورة إلى تلك، ويلبسون ما لم يلبس من الثياب حتى تتكسر، وكان الخليفة إذا مات فما لبس من الثياب أو مس من الطيب كان لولده، وما لم يلبس من الثياب وما لم يمس من الطيب فهو للخليفة بعده، فلما أصبح عمر قال له أهل سليمان: هذا لك وهذا لنا، قال: « وما هذا وما هذا؟ » قالوا: هذا ما لبس الخليفة من الثياب ومس من الطيب فهو لولده، وما لم يمس ولم يلبس فهو للخليفة بعده وهو لك، قال عمر: « ما هذا لي ولا لسليمان ولا لكم، ولكن يا مزاحم، ضم هذا كله إلى بيت مال المسلمين »، ففعل[2]. بل كان في استعماله لشمعة فيما كان في حوائج المسلمين، إذا فرغ من

---

(١) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ١٣٩).

(٢) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ١٩١، ١٩٢).

حوائجهم أطفأها، ثم أسرج عليه سراجه[١]، بل لم يجعل له من بيت مال المسلمين نصيبًا؛ فكان يرى أن تناوله من بيت مال المسلمين لا يعتبر كسبًا طيبًا فهو لا يحل لنفسه أن يأخذ منه شيئًا[٢]. فاعتبر نفسه كولي مال اليتيم إن استغنى استعفف وإن افتقر أكل بالمعروف، ولم يرزأ مال المسلمين درهمًا طيلة خلافته[٣].

٣ - كان يرى أن من كان قبله من الخلفاء قد أنفقوا أموال الدولة في بناء القصور والدور الفخمة، والتي كان يعيش فيها، وأُنفِقَ عليها الآلاف من الدنانير التي كانت تخرج من بيت مال المسلمين، فآلى على نفسه ألا يضع لبنة طيلة خلافته إلا ما كان مضطرًّا إليه وللصالح العام[٤]، وكان يرى أن أساس البناء هو بناء العدل لا بناء القصور الفارهة، فكتب إلى أحد ولاته الذي أرسل إليه بتهدم سور المدينة: « **حصنها بالعدل ونقِّ طرقها من الظلم فذلك عمارتها** »[٥]. فعمارة القلوب وبناء العدل هو الذي يحقق أمان الناس أكثر من بناية السور.

علم عمر أن حاجة الناس إلى العدل والمساواة بينهم أولى من بناء القصور الفخمة، بل أولى من بناء المساجد الفخمة وأولى من كسوة الكعبة نفسها.

٤ - وفي حراسته، جاءه صاحب الشرطة يسير بين يديه بالحربة، فقال له عمر: « تنحَّ عني... ما لي ولك؟ إنما أنا رجل من المسلمين »[٦].

٥ - كان حفاظ عمر وإنماؤه وزهده في بيت مال المسلمين طيلة حياته وإلى مماته، حين وفاته أخذت الشفقة أقاربه وأولاد عمه على أولاده، أولئك الفقراء القاصرين، فيأتي مسلمة بن عبد الملك أخو فاطمة زوجة عمر، فيدخل على عمر، فيقول: « ألا توصي يا أمير المؤمنين؟ قال: **فيم أوصي؟ فوالله ما لي من مال**، فقال مسلمة: هذه مائة ألف فمر فيها بما أحببت. فقال: أَوَتقبل؟ قال: نعم. قال: **ترد على من أخذت منه ظلمًا**. فيبكي

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٦٨).
(٢) محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي، مرجع سابق (ص ٤٥).
(٣) المرجع السابق (ص ٣٠٠).
(٤) المرجع السابق (ص ٣٠٣).
(٥) المرجع السابق (ص ٣٠٥).
(٦) طه عبد اللـه العفيفي، مرجع سابق (ص ٢٠٩، ٢١٠).

مسلمة ثم يقول: يرحمك اللّه لقد ألنت لنا قلوبًا قاسية وأبقيت لنا في الصالحين ذكرًا. ثم يقول لعمر: يا أمير المؤمنين إنك أفقرت أفواه ولدك من هذا المال فتركتهم عالة لا شيء لهم فلو أوصيت بهم إليّ أو إلى نظرائي من أهل بيتك؟ فيقول عمر: أسندوني، ثم قال: أما قولك إني أفقرت أفواه ولدي من هذا المال فإني واللّه ما منعتهم حقًّا هو لهم وما أعطيهم ما ليس لهم - وأما قولك: لو أوصيت بهم إليَّ أو إلى نظرائي من أهل بيتك فوصيي ووليي فيهم اللّه الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين. بنيَّ أحد رجلين؛ إما رجل يتقي فسيجعل اللّه له فرجًا وإما رجل مكبٌّ على المعاصي فإني لم أكن لأقويه على معصية اللّه. ثم بعث إليهم وهم بضعة عشر ذكرًا فنظر إليهم فذرفت عيناه، فبكى ثم قال: بنفسي الفتية الذين تركتهم عيلى لا شيء لهم. بل بحمد اللّه قد تركتهم بخير، أي بنيَّ إنكم لن تلقوا أحدًا من العرب ولا من المعاهدين إلا كان لكم عليهم حق، أي بنيَّ إن أمامكم ميلًا بين أمرين: بين أن تستغنوا ويدخل أبوكم النار وأن تفتقروا ويدخل أبوكم الجنة، فكان أن تفتقروا ويدخل أبوكم الجنة أحب إليه من أن تستغنوا ويدخل أبوكم النار. قوموا عصمكم اللّه »[1].

٦ - مع الرعية: هذا حاله مع نفسه وأولاده حتى وفاته حفاظًا على بيت مال المسلمين، أما مع الرعية فكان يعطيهم ما يغنيهم وبما يحقق الازدهار ويحفظ بيت المال، فعمل على:

أ - فتح بيت المال ليأخذ منه من هو أهل لذلك. فهو لا يتركه للانتهازيين من أهله وغيرهم من المرائين والمنافقين من الشعراء ونظرائهم، وإنما يفتحه لمن في حاجة إليه ويأخذ منه قدر حاجته، كما نذكر ما فعله مع زياد مولى ابن عياش، في موضع لاحق.

ب - بعد أن كان الأمويون في حكمهم يستصفون مال العامل، فلا يموت العامل

(١) المرجع السابق (ص ٤٦، ٤٧). قال المنصور: مات عمر بن عبد العزيز عن ولده ولم يترك لهم مالًا ومات هشام بن عبد الملك وقسمت تركته على أولاده فأصاب كل واحد منهم ألف ألف ورأيت رجلًا من ولد عمر قد حمل في يوم واحد على مائة فرس في سبيل اللّـه ﷺ ورأيت رجلًا من ولد هشام يتصدق عليه الناس. ويظهر لنا نموذج رائع في أهمية التربية؛ فقد أسس عمر أولاده على الإيمان والتقوى والعلم والعمل فكان اللّـه وليُّه ونعم المولى ونعم النصير، فبلغوا عمران الدنيا والآخرة، أما من ترك لأولاده مالًا دون تربية إيمانية سليمة فقد خسر الدارين.

إلا شاطروا ورثته ماله[١]، كان عمر يعطي العامل ثلاثمائة دينارٍ ليغنيه، ولم يكن له ما للعامل من بيت المال.

ج - كان الأمويون يفرضون على الرعية الضرائب والمكوس ويزيدون فيها ويبقون الجزية على من يسلم من أهل الذمة والخراج[٢]، وكانت تؤخذ الأموال من فقرائهم لترد على أغنيائهم، عمل عمر بهدي رسولنا الكريم ﷺ وهدي الخلفاء الراشدين من بعده لما ذكره رسول اللَّه ﷺ: « **إن الأموال تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم** ». فلم يفرض الضرائب على فقرائهم، بل أخذ من الأغنياء للفقراء وبدأ بنفسه وأهله، فقال في الناس في إحدى خطبه: « **أيها الناس، إني قد وجدت هذا القلب لا يعبر عنه إلا باللسان، ولعمري - وإن لعمري مني لحق - لوددت أنه ليس من الناس عبد ابتلي بسعة إلا نظر قطيعًا من ماله، فجعله في الفقراء والمساكين واليتامى والأرامل، بدأت أنا بنفسي وأهل بيتي ثم كان الناس بعدُ** »[٣].

وأسقط الجزية عمَّن أسلم لما فيه صلاح للمعاش وكفَّ أيدي الولاة والعمال عن الظلم وقبول الهدايا وأخذ الرِّشا، ورد الأموال المغتصبة لأربابها وفرض العطاء لمن يستحقه. أما عن أهل الذمة فرفع الجزية عمن دخل منهم في الإسلام بل فرض لشيخهم من بيت المال، فروي عن جسر أبي جعفر قال: شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة - قرئ علينا بالبصرة: « **أما بعد، فإن اللَّه سبحانه إنما أمر أن تؤخذ الجزية ممن رغب عن الإسلام واختار الكفر عتيًّا وخسرانًا مبينًا. فضع الجزية على من أطاق حملها، وخلِّ بينهم وبين عمارة الأرض، فإن في ذلك صلاحًا لمعاش المسلمين وقوة على عدوهم، وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه، وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه؛ فلو أن رجلًا من المسلمين كان له مملوك كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب كان من الحق عليه أن يقوته حتى يفرق بينهما موت أو عتق. وذلك أنه بلغني أن أمير المؤمنين عمر مرَّ بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس فقال: ما أنصفناك، إن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك. قال:**

(١) المرجع السابق (ص ٥٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٦٤).

(٣) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ٨٥).

ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه »[١].

د – **سهَّل على الناس وصول حقوقهم إليهم.** فكان إذا عرف وجهًا من مظلمة الرجل ردها عليه، ولم يكلفه تحقيق البينة لما كان يعرف من غشم الولاة[٢]. وعمل على رد المظالم حتى وفاته؛ فقد قال ابن عبد الحكم: إنه قد احتجب عن الناس ثلاثًا لا يدخل عليه أحد، ووجهاء بني مروان وبني أمية وأشراف الجنود والعرب والقواد على بابه ينظرون ما يخرج به عليهم منه، فجلس للناس بعد ثلاث وحملهم على شريعة من الحق فعرفوها، فرد المظالم، وأحيا الكتاب والسنة وسار العدل؛ حيث أحصى المظالم وردها إلى أصحابها[٣]. وفي ذلك يقول أبو بكر بن أبي سبرة ﷺ: لما رد عمر ابن عبد العزيز المظالم قال: « **إنه لينبغي أن لا أبدأ بأول من نفسي، فنظر إلى ما في يديه من أرض أو متاع فخرج منه، حتى نظر إلى فص خاتم فقال: هذا مما كان الوليد بن عبد الملك أعطانيه مما جاءه من أرض المغرب، فخرج منه** »[٤].

فجرد عمر نفسه وأهله من كل ما رأى فيه شبهة، وأخرج من كل ما أعطاه إياه أسلافه من ملوك بني مروان، وليس ذلك بالقليل، ولم يبق لنفسه إلا عينًا وأرضًا بالسويداء. وجرد ما استطاع تجريده من بني أمية من إقطاعاتهم وغصوبهم وامتيازاتهم التي كانت قد تقررت لهم من قبل الخلفاء السابقين وردها إلى بيت المال.

فكان في ردِّ أموال الأمراء والمنتفعين من أهله بالحكم الأُموي معاداتهم له. فكتب أحدهم – عمر بن الوليد بن عبد الملك – إليه مهددًا ومتوعدًا: « أما بعد فقد أزريت بمن كان قبلك من الخلفاء وسرت بغير سيرتهم، فقطعت ما أمر به اللَّه أن يوصل، وعملت بغير الحق في قرابتك، وعمدت إلى أموال قريش ومواريثهم وحقوقهم فأدخلتها بيت مالك، ظلمًا وجورًا وعدوانًا، فاتق اللَّه يا ابن عبد العزيز،

---

(١) حكمت الحريري، بطانة الخير وبطانة الشر:

httP.//www.islamselect.com/article /8540

(٢) المرجع السابق (ص ٤٣).

(٣) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق، (ص ٤٢)، انظر كذلك: أبو محمد عبد اللّـه بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت (ص ٤٠).

(٤) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٤٣).

فإنك توشك ألا تطمئن على منبرك »[١]، وفي رواية أخرى: « ..ولن تترك على هذا »[٢].

فرد عمر: « من عمر أمير المؤمنين إلى ابن الوليد... سلام على من اتبع الهدى... أما بعد، فعهدي بك كنت جبارًا شقيًّا، والآن تكتب تتهمني بالظلم، لأنني حرمتك وأهل بيتك من مال المسلمين ما هو حق الضعيف والمسكين وابن السبيل، ألا إن شئت أخبرتك بمن هو أظلم مني، وأترك لعهد اللَّه؛ إنه أبوك الوليد الذي حين كان خليفة على المسلمين استعملك عليهم صبيًّا سفيهًا، تحكم في دمائهم وأموالهم، فويل لك، وويل لأبيك!! ما أكثر طلابكما وخصماءكما يوم القيامة!! وأظلم مني وأترك لعهد اللَّه من استعمل الحجاج بن يوسف بسفك الدم الحرام، وأظلم مني وأترك لعهد اللَّه، من استعمل يزيد بن أبي مسلم على جميع المغرب يجبي المال الحرام، ويسفك الدم الحرام، ألا رويدك يا ابن الوليد. فلو طالت بي حياة لأتفرغن لك ولأهل بيتك، حتى أقيمكم على المحجة البيضاء »[٣].

وهكذا كانت نقمة بني أمية على عدل عمر الذي حرمهم من أموال اغتصبوها سنين وردها إلى بيت مال المسلمين، وعندما أرسلوا إليه بعمته فاطمة بنت مروان لترده عن مسلكه وحذرته من نقمة بني أمية فأجابها: « كل يوم أخافه غير يوم القيامة، فلا أمنت شره، ولما يئست منه »، رجعت إليهم فأخبرتهم، وقالت: « أنتم فعلتم هذا بأنفسكم..، تزوجتم بأولاد عمر بن الخطاب، فجاء يشبه جده »[٤].

ويدل هذا الخبر وغيره عن شدة سخط بني أمية، من المنتفعين بالحكم، على عمر لحرمانهم الانتفاع الظالم، فمكروا له. وقيل: بنو أمية دسوا له السم. ويبرز لنا كتاب عمر بن الوليد تشوه المفاهيم وإخراجها من معناها؛ فجعلوا عدله ظلمًا لهم وانقطاع رحم. بينما يبرز لنا عمر حقيقة مفادها أهمية التفرقة بين المجال الشخصي والخاص وبين المجال العام والسياسي، فصلة الرحم ينبغي وصلها كمجال خاص وشخصي يرتبط بأفراده، لا يعني بأية حال من الأحوال استغلال العام ونهب المال العام من أجل الأفراد وقرابتهم. فرسولنا الكريم ﷺ علَّمنا هذه التفرقة بين مجالات الخاص

---

(١) عبد الرحمن عمر عياد، مرجع سابق (ص ٢٣٠).
(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٨٨).
(٣) عبد الرحمن عمر عياد، مرجع سابق (ص ٢٣٠).
(٤) المرجع السابق (ص ٢٣٥).

والعام، فهو من علَّمنا « خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي » ليوطد علاقات الأفراد والأهل في صلتهم ببعضهم البعض، إلا أن هذا لا يعني تمييزهم في الشأن العام؛ حيث قال ﷺ: « **لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها** »؛ لأنه في الشأن العام الذي يتعلق بالمساواة بين الناس جميعًا، وسيادة قانون الحق والعدل، فلا محاباة أو وساطة أو صلة رحم عندما يتعلق الأمر بالمساواة. وبالرغم من تهديد بني أمية لعمر وتأكيدهم بقولهم: « ولن تترك على هذا »، فإنه قدم نموذجًا للسعي بقوته في تنفيذ الحق، لم يخشَ في اللَّه لومة لائم، كما يعكس ذلك تجاوزه لسياق أعمال من سبقه من الولاة، من ظلم العامة ومداهنة الكبراء، وخلق سياق جديد يعم بالعدل والإنصاف لكافة الناس.

فقد اهتم عمر ليس فحسب برد المظالم التي قد تحدث في عهده، وإنما كذلك التي كانت قبله على قدر ما أمكن، وعندما قال له سعيد بن خالد بن عمرو بن عثمان: يا أمير المؤمنين! امضِ لرأيك فيما وليت بالحق والعدل وخلِّ عمن سبقك وعمَّا ولي، خيره وشره، فإنك مكتفٍ بذلك. فقال له عمر: أنشدك اللَّه الذي إليه نعود، أرأيت لو أن **رجلًا هلك وترك بنين صغارًا وكبارًا، فغر الأكابر الأصاغر في أموالهم، فأدرك الأصاغر فجاؤوك بهم وبما صنعوا في أموالهم، ما كنت صانعًا؟** قال: كنت أرد عليهم حقوقهم حتى يستوفوها. قال: **فإني وجدت كثيرًا ممن قبلي، من الولاة، غروا الناس بقوتهم وسلطانهم، وغرهم بها أتباعهم، فلما وليت أتوني بذلك فلم يسعني إلا الرد على الضعيف من القوي، وعلى المستضعف من الشريف**، فقال: وفقك اللَّه يا أمير المؤمنين[١].

وذلك يبين لنا سُنة مهمة وأساسية للإصلاح وهي **أهمية إزالة الفساد لبناء الإصلاح**؛ فالإصلاح لا يُبنى على فساد قبله. ويعبر ذلك عن مقياس للتعرف على منهج الإصلاح المناسب؛ فالمنهج الذي يزيل الفساد في أمة ويحقق صلاحها وإصلاحها يكون هو المنهج المرغوب.

ولم يجمع عمر المال منهم فحسب، ولم يتركهم وشأنهم على ظلمهم بل نصحهم. فعندما قالوا لابنه أن يقول لأبيه أن يعطيهم كما كان قبله من الخلفاء، قال

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٩٢، ٩٣).

ابن عمر لهم: « إن أبي يقول لكم: إني أخاف إن عصيت اللّه عذاب يوم عظيم »(١)، وقال: « أكثر ذكر الموت فإن كنت في ضيق من العيش وسعه عليك، وإن كنت في سعة من العيش ضيقه عليك »(٢)، فذكرهم بالموت، ومن ثم لقاء اللّه ﷻ، والخوف بذلك من اغتصاب أموال الرعية بغير وجه حق، وإحقاق الحق، خوفًا من سؤال اللّه ﷻ، لعلهم يرجعون، إلا أنهم لم يستجيبوا له واستمروا في المطالبة بجمع المال عن غير وجه حق؛ فتوعد لهم. والذي يظهر جليًّا كذلك في قوله: « إن للّه من بني مروان ذبحًا، وايم اللّه، لئن كان ذلك الذبح على يدي »(٣)، إلا أنهم علموا بما سينويه بعد إمهالهم وعدم استجابتهم له من التخلص من ظلمهم وترك الخلافة من بعده شورى كما هو هدي رسولنا ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده فتخلصوا منه.

هـ - قصده وزهده ترفعًا منه ليحفظ بيت مال المسلمين وينميه: فقال له رجل: يا أمير المؤمنين، إن اللّه ﷻ قد أعطاك، فلو لبست؟! فنكس مليًّا ثم رفع رأسه فقال: « إن أفضل القصد عند الجدة، وأفضل العفو عند المقدرة »(٤). وهكذا تبدل حال من تاقت نفسه إلى نعيم الجنة فترك مظاهر أهل الخلافة وإسرافها والتي نشأ فيها، وإنما ترك ذلك كله بعد خلافته ليتركه لبيت مال المسلمين.

و - عمل على توفير مبالغ طائلة لمالية الدولة بما قام عليه من إنهاء للصراعات الداخلية وتوحيد للأمة الإسلامية بمختلف كتلها، فتوفر ما كان يستنفد في القضاء على الفتن والصراعات الداخلية، وأوجد ذلك مناخًا من الأمن والاستقرار بما هيأ للأفراد العمل المستمر موقنين أن نشاطهم لن تضيعه رياح الفتن والمنازعات، واعتمادًا على دولة قوية وخليفة يقظ يتبع ببصيرة نافذة كل صغيرة وكبيرة يمكن أن تلحق بنشاط المسلمين، أو أهل الذمة(٥).

ز - اتبع سياسة زراعية سليمة فأشار على عماله بالاهتمام بالإصلاح والإعمار وإحياء الأراضي، يتضح ذلك من كتابه لعبد الحميد بن عبد الرحمن - واليه على

(١، ٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي (ص ٩٢).

(٣) المرجع السابق (ص ٨٩).

(٤) المرجع السابق (ص ١١٢).

(٥) محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي، مرجع سابق (ص٣٨٦ - ٤٣٠).

الكوفة -: « فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام اللَّه وسنن خبيثة سنتها عليهم عمال السوء، وإن أقوم الدين العدل والإحسان، فلا يكونن شيء أهم إليك من نفسك أن توطنها لطاعة اللَّه، فإنه لا قليل من الإثم، وأمرتك أن تطرز عليهم أرضهم، وألا تحمل خرابًا على عامر ولا عامرًا على خراب، انظر الخراب فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر، ولا يؤخذ من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض، وأمرتك ألا تأخذ في الخراج إلا وزن سبعة ليس لها آيين... »[1].

ح - فتح باب التجارة الحرة في البر والبحر وأعلن: « أما البحر فإنا نرى سبيله سبيل البر؛ ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [الجاثية: ١٢] فأذن فيه أن يتجر فيه من يشاء، وأرى ألا نحول بين أحد من الناس وبينه، فإن البر والبحر للَّه جميعًا سخرهما لعباده يبتغون فيهما من فضله، فكيف نحول بين الناس وبين معايشهم؟! »[2]. كما مضى قدمًا في الإنفاق على المشروعات العامة بمنهج رشيد لا يطغى على سياسته الاجتماعية التي احتلت أولوية في مشروعه الإصلاحي[3].

وبذلك مكنت أدوات عمر من رد المظالم، وأخذ الأموال من الأغنياء لترد على الفقراء، وفتح بيت مال المسلمين لمستحقيه، وفرض الضرائب والجزية على القادرين عليها، وإنهاء الصراعات الداخلية، واتباعه سياسة تجارية وزراعية سليمة، من نجاح سياساته في حفظ بيت مال المسلمين وتحقيق النماء.

ب - اهتمَّ عمر بالغ الاهتمام بالمؤسسة التعليمية (مؤسسات التنشئة) وما تزرعه من علم وقيم في الناس صغارًا وكبارًا، فكانت أدواته:

١ - الاهتمام بسائر العلوم وحث الناس عليها[4]، وبغض الجهل بعمومه، وفي ذلك

---

(١) محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي، مرجع سابق (ص ٣٤٣).

(٢) المرجع السابق (ص ٤٢٥، ٤٢٦).

(٣) أماني عبد الرحمن صالح، مرجع سابق (ص ٤٢٩).

(٤) وكان عمر قدوة؛ فليس بالذي يدعو الناس إلى العلم والتخلق به وينسى نفسه وأولاده، وهو من كانت تربيته على العلم وحسن الخلق، ومن ثم عمل على تربية أولاده وتعليمهم ولم تشغله مسؤوليته عن تنشئتهم التنشئة الصالحة المستمدة من تعاليم الدين الإسلامي والتي تجعل منهم قدوة للناس لا قدوة تعالي وكبر وجاه وسلطان وأمر، بل قدوة علم، وحسن خلق، وصلاح، فأنشأهم على القرآن الكريم وسنة رسول اللَّـه، والتخلق بخلقه ونهاهم عن التفاخر والمباهاة، بل كان عمر عونًا لأولاده لأن يتقبلوا التحول من فترة النعيم إلى أن يقنعهم =

يقول: « من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح... »[١]. وقوله ذات يوم على المنبر: « أيها الناس... إنما يرادُ الطبيبُ للوجع الشديد؛ ألا فلا وجع أشد من الجهل، ولا داء أخبث من الذنوب، ولا خوف أخوف من الموت »[٢]. كما كان يقول: « إن استطعت فكن عالمًا، فإن لم تستطع فكن متعلمًا، فإن لم تستطع فأحبهم، فإن لم تستطع فلا تبغضهم »، ثم قال: « لقد جعل اللَّه له مخرجًا إن قبل »[٣].

كان من جوانب اهتمامه بالعلم كذلك، أن اهتم بكتابته. فقد استشار أهل مشورته في تدوين السنة، فوافقه أكثر الفقهاء والعلماء على جمع السنة في كتب، خوف اندثار الحديث الشريف وتحريفه[٤]، فعمد في جمع الحديث النبوي وتدوينه منهجًا سديدًا قويمًا واشترط شروطًا صارمة ووضع له أبعادًا هادفة مفيدة[٥]. وأنشأ مجالس التعليم الدائمة في المساجد، وكلف من يقوم بالتفقه والتعليم المتنقل في البادية، كما كلف أناسًا بالدعوة إلى اللَّه ﷻ[٦]. وقد عزم عزمًا أكيدًا على تعليم الناس الشريعة فقال: « إن للإسلام حدودًا وشرائع وسننًا، فمن عمل بها استكمل الإيمان، ومن لم يعمل

=بالعيش كعامة الناس وأخذ الأمر معهم بالتدرج، وعلمهم أن الغنى وكثرة المال إنما هو ابتلاء من اللَّه ﷻ، ثم أمرهم بالاقتصاد فيما هم فيه من الغنى وقرن الأمر بالتواضع للَّه ﷻ وأكد على ضرورة أداء حق اللَّه من زكاة الأموال والصدقات وامتثال أمر اللَّه ﷻ، انظر: علي محمد الصلابي، مرجع سابق (ص ١٣٣ - ١٤٢). فكان من أولاده من ينصح لعمر في خلافته كابنه عبد الملك الذي قال لأبيه عندما أراد أن يتبوأ مقيلًا: « تقيل ولا ترد المظالم؟! فقال عمر: أي بني، إني قد سهرت البارحة في أمر عمك سليمان، فإذا صليت الظهر، رددت المظالم. فقال: يا أمير المؤمنين، من لك أن تعيش إلى الظهر؟ قال: ادنُ مني أي بني. فدنا منه، فالتزمه وقبل بين عينيه، وقال: الحمد للَّه الذي أخرج من صلبي من يعينني على ديني. فخرج ولم يقل، وأمر مناديه أن ينادي: ألا من كانت له مظلمة فليرفعها. فجعل لا يدع شيئًا مما كان في يد سليمان وفي يد أهل المظالم إلا ردها مظلمة مظلمة. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٥٠). فكان عمر في تعليمه وتربيته أولاده واختياره لمن يؤدبهم ويعلمهم من كبار علماء عصره ومتابعتهم بالرسائل المستمرة خير نموذج لمؤسسة تعليمية تربوية أسرية كانت نموذجًا للناس في الحث على العلم وحسن الخلق.

(١) طه عبد اللَّه العفيفي، مرجع سابق (ص ٢٢١).

(٢) المرجع السابق (ص ٢١٦).

(٣) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ٧٤).

(٤) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٣٥).

(٥) علي محمد الصلابي، مرجع سابق (ص ١٨٧).

(٦) نظمي خليل أبو العطا، المعجزة التربوية لعمر بن عبد العزيز، القاهرة: دار السلام، (٢٠٠٥م)، (ص ٨٨).

بها لم يستكمل الإيمان، فإن أعش أعلمكموها وأحملكم عليها، وإن أمت فما أنا على صحبتكم بحريص »[١].

٢ - **الاهتمام كذلك بالقيم البناءة التي تبني مجتمعات؛** كالاهتمام بالصدق ونبذ الكذب وحث الناس جميعًا على ذلك، ومن ذلك أنه خطب في الناس يومًا، فقال: « **إني لم أجمعكم لأمر أحدثته، ولكني نظرت في يوم معادكم وما أنتم صائرون، فوجدت المصدق به أحق، والمكذب به هالكًا** »[٢]. ومن اهتمامه بالقيم حثه في مواطن كثيرة سابقة على إحسان الناس فيما بينهم وعلى تقوى اللَّه ﷻ بما تعنيه هذه الكلمة من طاعة للَّه ﷻ وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، وما يترتب عليه من حب كل فرد لأخيه ما يحبه لنفسه، ومن إعانة على الحق ونبذ للظلم وللظالمين.

وكانت هذه القيم موصولة مع قيم التذكير بالآخرة ولقاء اللَّه ﷻ ونعيم ثوابه وعظيم عقابه. ومن ذلك قوله في الناس: « **أيها الناس.. إنكم لم تُخلقوا عَبَثًا، ولم تُتركوا سُدًى، وإن لكم معادًا يحكم اللَّه فيه بينكم، فخاب وخسر من خرج من رحمة اللَّه التي وسعت كل شيء وحرم الجنة التي عرضها السماوات والأرض...** »[٣]، « **..وإنما تقر عين من وثق بالنجاة من عذاب اللَّه، وإنما يفرح من أمن من أهوال يوم القيامة،....، أما تعلمون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة، وأنكم صائرون إلى إحداهما؟** »[٤]، فكانت تذكرته لعماله وولاته وسائر أفراد الرعية تذكرة ليس بقوة سلطان الراعي، بل تذكرة باللَّه ﷻ مالك الملك، ويسأل كل إنسان عن استخلافه في أرضه هل أدى حقه فأصلح أم لم يؤدِّ حقه وأفسد، وما يتعلق بذلك من نعيم في الدنيا والآخرة، أو خسران بما يخلقه ذلك من وازع إيماني رقيب على الفرد وعمله ومعاملاته وعلاقاته.

ومن مظاهر تذكرته للرعية وسائر أفرادها بذلك، أنه عندما ضربت في عهده الفلوس وكتب عليه « أمر عمر بالوفاء » فقال: اكسروها واكتبوا : « **أمر اللَّه بالوفاء والعدل** »[٥]. وكتب إلى عامل له: « **اتق اللَّه، فإن التقوى هي التي لا يقبل غيرها، ولا يرحم**

---

(١) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ٧٤).

(٢) طه عبد اللّـه العفيفي، مرجع سابق (ص ٢١٧).

(٣) المرجع السابق (ص ٢٢٢، ٢٢٣). (٤) المرجع السابق (ص ٢١٩).

(٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٦٨).

إلا أهلها، ولا يثاب إلا عليها، وإن الواعظين بها كثير، والعاملين بها قليل ». وكتب إلى بعض الأجناد: « أما بعد، فإني أوصيك بتقوى اللَّه ولزوم طاعته والتمسك بأمره والمعاهدة على ما حملك اللَّه ﷻ من دينه، واستحفظك من كتابه، فإنه بتقوى اللَّه ﷻ نجاء أولياء اللَّه ﷻ من سخطه وبها تحق لهم ولايته، وبها رافقوا أنبياءه... »[1]، وكتب إلى بعض عماله: « أما بعد؛ فإذا أمكنك القدرة من ظلم العباد، فاذكر قدرة اللَّه عليك، وذهاب ما تأتي إليهم، واعلم أنك ما تأتي إليهم أمرًا إلا كان زائلًا عنهم باقيًا عليك، وأن اللَّه تعالى آخذ للمظلوم من الظالم، فمهما ظلمت من أحد فلا تظلمن من لا ينتصر عليك إلا باللَّه ﷻ »[2].

فقد استخدم عمر القدرة الرمزية الدلالية بالتذكرة باللَّه ﷻ؛ لأنه يعلم ما لها من تأثير في النفوس المؤمنة كخير دافع للقيام على العدل، وحب الخير والتعاون والإحسان، ومن ثم يتحقق الإصلاح والنماء المرجو للبلاد والعباد، فكان هذا الوازع الإيماني القيمي البناء عاملًا بنَّاءً في محاولات الإصلاح المستمرة والمثمرة على كافة مستويات الجماعة حاكمًا ومحكومًا.

٣ - تقديره وتواضعه مع أهل العلم والعلماء. ومن مظاهر ذلك، أنه وجد أنه لا ينبغي أن يجلس في موضع يعلو فيه على مثل زياد مولى ابن عياش، وأمر خازن بيت المال أن يفتحه لزياد ومن معه يأخذون منه حاجتهم، فنظر إليه خازن بيت المال؛ لأنه لا يعلم بزياد، إلا أنه فعل ما أُمِرَ به، فدخل زياد فأخذ لنفسه ولأصحابه بضعة وثمانين درهمًا أو بضعة وتسعين درهمًا، فلما رأى ذلك الخازن قال: أمير المؤمنين أعلم بمن يسلط على بيت المال »[3].

ويبرز لنا ذلك أن عمر يقدر ويتواضع مع العلماء ويعلمهم؛ فيعلم تقواهم وحرصهم على خشية اللَّه تعالى، بما ينعكس على اهتمامهم بالمسلمين وأحوالهم وأموالهم، فعندما اختار أن يفتح لمثل زياد بيت مال المسلمين يعلم أنه لن يأخذ منه غير ما يقضي به حاجته دون إسراف ونهب، مع أنه قد مكن منه، ليعكس مثلًا ورعًا وقدوة حقة فيما ينبغي أن يكون عليه العلماء والقائمون على بيت مال المسلمين ومن يفتحونه لهم.

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي (ص ٧٥).
(٢) المرجع السابق (ص ٨٣).
(٣) عبد العزيز بن عبد اللّه الحميدي، مرجع سابق (ص ٢٤).

٤ - اهتم عمر كذلك باستمرار المدارس العلمية في النشاط العلمي، حتى إن كثيرًا من العلماء الذين تخرجوا من تلك المدارس أعانوه على مشروعه الإصلاحي التجديدي المنضبط بمنهاج النبوة[١]، وأكد على أهمية مشاركة العلماء في مسؤوليات الدولة وقربهم من مصدر القرار السياسي وتأثيرهم فيه، فكانت مشاركتهم في إدارة شؤون الدولة قوية فعالة، وشاملة، فعلى رأس الدولة عمر وهو يعد من أبرز العلماء ومن كبار الفقهاء فساس الدولة كعالم وليس كملك، فتوسعت دائرة مشاركة العلماء في عهده، فبدأت في مركز اتخاذ القرار في العاصمة، فساهموا في صياغة سياسة الدولة وامتدت مشاركتهم في المسؤولية إلى بقية مرافق الدولة، فأسندت إليهم مختلف المناصب والأعمال. ولا يعدو القول الحقيقة إذا قلنا: إن الدولة في عهد عمر ابن عبد العزيز كانت دولة العلماء[٢].

ج - لم يغفل عمر عن الاهتمام بالمؤسسة الاجتماعية، مؤسسات التوزيع، وبالعدالة الاجتماعية في توزيع ثروات الأمة، والتقريب بين طبقات المجتمع، وتحقيق الكفالة الاجتماعية لكل فرد، ومن أمثلة ذلك:

١ - **تقريب الطبقات**: قال يونس بن أبي شبيب: « شهدت عمر بن عبد العزيز في بعض الأعياد وقد جاء أشراف الناس حتى حفوا بالمنبر وبينهم وبين الناس فرجة، فلما جاء عمر صعد المنبر وسلم عليهم، فلما رأى الفرجة أومأ إلى الناس: أن تقدموا فتقدموا حتى اختلطوا بهم »[٣]. وهذا كان على خلاف ما دأب عليه الولاة من بعد عهد أمير المؤمنين معاوية ﷺ من رفع طبقات من الناس وتمييزهم على غيرهم بالعطاء والمجالس وغير ذلك، وسرى ذلك في الأمة حتى أصيب بعض أفرادها بالضعف وأصبحوا يرون أنهم ليسوا أهلًا للجلوس مع أفراد الطبقات المتميزة الذين أصبح الناس يطلقون عليهم اسم « الأشراف ».

ولقد بلغ الضعف بعامة المجتمع إلى عدم التجاسر على الاقتراب من أفراد الطبقة الخاصة حتى في المساجد، فلما تولى عمر الخلافة اهتم بالمقاربة بين فئات

(١) علي محمد الصلابي، مرجع سابق (ص ١٦٨ - ١٧٨).
(٢) المرجع السابق (ص ١٦٢).
(٣) المرجع السابق (ص ١٥٤).

المجتمع، واهتم بأن يرفع من شأن الطبقات المستضعفة وأن يقوي معنوياتهم ويزيل شعورهم بالضعف.

٢ - ومن جهوده كذلك المساواة بينهم في العطاء وفي المال، فيحقق بذلك ليس تقريب الطبقات فحسب، وإنما القيام بالعدالة الاجتماعية في توزيع ثروات الأمة والنهوض بمؤسسة الزكاة والصدقات والكفارات والأوقاف وصرفها في مصارفها بما يحقق منهج اللَّه في العدل[1]، كمكوِّن رئيس في تهيئة مؤسسة اجتماعية تقوم على تحقيق احتياجات أفراد المجتمع وتحدُّ فوارق الطبقات الاجتماعية، وتعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية والكفالة الاجتماعية، والتي رسم منهجها بما يحقق الكفالة الشاملة التي ستنهض بها الدولة تجاه مواطنيها جميعًا فكتب إلى الولاة: « لا بد لكل مسلم من: مسكن يأوي إليه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، وأثاث في بيته، فوفروا ذلك كله... ومن كان غارمًا، فاقضوا عنه دينه »[2].

٣ - شجع المسؤولية التضامنية بين الأفراد، فإلى جانب أخذ الأموال من الأغنياء ليردها إلى الفقراء، منع أن يجمع أحد بين عطائين حتى لا يتحول عطاء الدولة إلى فرص للطامعين.

وهذا يؤكد حقيقة الإجماع التاريخي الذي يحدثنا عن اختفاء الفقر والفقراء في عهده، حتى كان الأغنياء يخرجون بزكاة أموالهم فلا يجدون فقيرًا يأخذها ويبسط يده إليها؛ ذلك أن عدله لم يكف الناس حاجتهم بما فعله من رد أموال أغنيائهم على فقرائهم وبدئه بنفسه وأسرته وأهله، وبما ذكرناه من تغطية حاجات الأقطار وفقًا لاحتياجاتهم فحسب، بل ملأهم شعورًا بالكرامة والقناعة فلم تعد تستهويهم الصدقات مهما تكن كبيرة وكثيرة، بعد أن أغناهم اللَّه من فضله بالحق، وبالعدل، في عهده، فقدم لنا حقيقة أنه إذا صلح الرأس صلح الجسد كله، فما عرفته الرعية من أمانة ونزاهة وشفافية في

---

(١) ذلك إذ أمر عمر بوضع قانون يحدد سنة الإسلام في مصارف الأموال بما فيه من عدل للرعية بسائرها، فنفذ ابن شهاب صياغته، وهي كالتالي: « فسهم للفقراء، وسهم للمساكين، وسهم للعاملين عليها، وسهم للمؤلفة قلوبهم، وسهم في الرقاب، وسهم للغارمين، وسهم في سبيل اللَّـه، وسهم لابن السبيل ». انظر: خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٥٩).

(٢) خالد محمد خالد، مرجع سابق (ص ٣٩٢).

ولايته على المدينة، جعل الناس يسارعون في خلافته على أداء الزكاة على حقها؛ لأنهم يعلمون أنها ستذهب لبيت مال المسلمين بما يفي حاجات الفقراء والمساكين وينمي البلاد، فكتب أحد الولاة إلى عمر: « أن الناس، لما سمعوا بولايتك، تسارعوا إلى أداء الزكاة، زكاة الفطر، فقد اجتمع من ذلك شيء كثير. ولم أحب أن أحدث فيها شيئًا حتى تكتب إليَّ برأيك » فكتب إليه عمر: « لعمري، ما وجدوني وإياك على ما ظنوا، وما حبسك إياها إلى اليوم. فأخرجها حين تنظر في كتابي »[1].

وأكمل سياسته العادلة لكفالة الجميع فشجع المسؤولية التضامنية بين الولايات كذلك. وما زاد في إحداها يوفي النقص في الأخرى. فأمر ولاته بأن يبدؤوا بتغطية حاجات أقطارهم، وما فاض وبقي يرسل إلى الخزانة العامة، ومن قصر دخْل إقليمه عن تغطية حاجات أهله، أمده الخليفة بما يغطي عجزه فقال: « استوعب الخراج وأحرزه في غير ظلم... فإن يك كافيًا للناس، فحسنًا.. وإلا فاكتب إلي حتى أبعث إليك من المال ما توفر للناس أعطياتهم »[2].

* * *

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٧٢).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٩٢، ٣٩٣).

المبحث الثاني

بناء العلاقات وإشكالية عدم استمرارية النموذج العمري الإصلاحي: قدرات وأزمات



نختم في هذا المبحث استكمال أهم العمليات اللازمة للإصلاح السياسي بدراسة بناء العلاقات وتحقيق الأمن، فالقيادة لا تستكمل عناصرها إلا بوجود الجماعة، وأبرز فئات الجماعة هي النخبة الواعية بأهدافها وقيمها ومقاصدها، دون أن يلغي وجودها حق كل فرد في الرعية من المشاركة السياسية؛ وبذلك فإنه من لوازم الإصلاح السياسي التفاعل مع النخبة واستشارتهم وبناء العلاقات معهم وتوليتهم الولايات التي يقومون عليها بحقها، وعزل أهل الفساد والاستبداد منهم، بما يحقق الأمن الذي فيه يستمر قيام القيادة والجماعة على الإصلاح. ويمكن تناول ذلك عبر عدة محاور؛ هي:

أولًا: النخبة أو البطانة والنموذج العمري.

ثانيًا: الأمن: رؤية سياسية، والنموذج العمري.

ثالثًا: النموذج القيادي العمري والدور الإصلاحي في ضوء قدرات وأزمات ووظائف وسنن ومقاصد النظام وإشكالية عدم استمرارية النموذج العمري الإصلاحي.

أولًا: النخبة أو البطانة والنموذج العمري:

١ - أهمية البطانة للقيادة والإصلاح:

توجد أهمية كبيرة للجماعات المؤثرة في القرار السياسي، والتي تستمدها من علاقاتها وتفاعلاتها مع دور القيادة. وفي الرؤية الإسلامية يصنف رسول الله ﷺ الجماعات المؤثرة إلى بطانتين، فيقول: « ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، فالمعصوم من عصم الله تعالى »[1]. وفي رواية هذا الحديث عن أبي هريرة ﷺ أنه قال:

---

(١) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، مرجع سابق (٦/ ٢٦٣٣)، (ح ٦٧٣٣).

قال رسول اللَّه ﷺ: « **ما من والٍ إلا وله بطانتان، بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وبطانة لا تألوه خبالًا، فمن وُقي شرها فقد وُقي، وهو من التي تغلب عليه منهما** »(١)، وقد جاء عن ابن حجر العسقلاني أن البطانة هم الدخلاء، جمع دخيل، وهو الذي يدخل على الرئيس في مكان خلوته، ويفضي إليه بسره، ويصدقه فيما يخبره به مما يخفى عليه من أمر رعيته، ويعمل بمقتضاه، وقوله: « **وتحضه عليه** » أي: ترغبه فيه وتؤكده عليه. وقوله في الرواية الأخرى: « **بطانة تأمره بالمعروف** » أي: ما عرفه الشرع وحكم بحسنه، « **وتنهاه عن المنكر** » أي: ما أنكره الشرع ونهى عن فعله(٢).

وفي معنى الحديث السابق، الحديث الذي روته أم المؤمنين عائشة - رضي اللَّه عنها - قالت: قال رسول اللَّه ﷺ: « **من ولي منكم عملًا، فأراد اللَّه به خيرًا، جعل له وزيرًا صالحًا، إن نسي ذكَّره، وإن ذكر أعانه** »(٣). ومن ثم تبرز أهمية البطانة المصلحة فيما تقدمه من مساندة وعون وتذكرة ونصح وتقويم للقيادة، وهو ما نتعرف عليه تحديدًا بالتطبيق على البطانة وخبرة النموذج العمري.

٢ - البطانة وخبرة النموذج العمري:

أ - اهتم عمر بالغ الاهتمام ببناء العلاقات وتفاعلها مع دوره السياسي للإصلاح:

وذلك على النحو التالي:

١ - اهتم بالجماعة السياسية والقضائية في بطانته والتي هو على رأسها، فأرسى بناءها وتفاعل معها:

أ - حاسب وساءل نفسه، وحثَّ على تذكيرها بالحق، ولعظم شعوره بالمسؤولية علم أنه ليس مسؤولًا عن نفسه فحسب وإنما عن المؤسسة القيادية، فقال: « **إن للسلطان أركانًا لا يثبت إلا بها؛ فالوالي ركن، وصاحب بيت المال ركن، والقاضي ركن، والركن الرابع أنا** »(٤). يأتي في مقدمة المؤسسة القيادية من بعد القائد نفسه: ولاته

---

(١) أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، مرجع سابق (٧/ ١٥٨)، (ح ٤٢٠١).

(٢) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عبد العزيز بن عبد اللَّه بن باز (تحقيق)، القاهرة: دار التقوى، د.ت (ص ٢٠٢).

(٣) سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، مرجع سابق (٣/ ١٣١)، (ح ٢٩٣٢).

(٤) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ١٧).

ومستشاروه والقضاة. فهو يعلم ما أقره رسول اللَّه ﷺ من أنه لكل خليفة بطانة خير وبطانة سوء، والعصمة لمن اعتصم باللَّه تعالى فعمل على الاستعانة ببطانة الخير، في تكامل وتفاعل، وانصرف عن بطانة السوء ومنع أذاها.

ب - بدأ عمر بعزل ولاة السوء الذين اشتهروا بالظلم، وكان أول عمل قام به عزل أسامة بن زيد التنوخي، وكان على خراج مصر، وكان غاشمًا ظلومًا متعديًا في العقوبات بغير ما أنزل اللَّه ﷻ، فحبس بمصر سنة وفي أرض فلسطين سنة ثم مات عمر - رحمه اللَّه - وولي الخليفة يزيد بن عبد الملك فردَّ أسامة على مصر، ويزيد ابن أبي مسلم على أفريقية، وكان عامل سوء يأمر بالقوم فيكونون بين يديه يعذبون وهو يذكر اللَّه، فكانت حالته تلك شر الحالات، لما لذلك من نتائج على عقيدة المسلمين وسلوكهم، فهؤلاء يذكرون اللّـه بلسانهم ويغفلون حكم اللّـه في العدل وإحقاق الحق؛ فقد تعتقد الرعية أن ذلك من الإسلام بما يحدث فتنة، والإسلام عن الظلم والتعسف بعيد؛ ولهذا كان غضب الإمام العادل عمر، والذي لم يكن بمعزل عن واقع الأمة قبل الخلافة، فلما تولى أمر المسلمين سارع إلى عزل الولاة الظلمة الذين يعرقلون سير المجتمع عن الصلاح والإصلاح، ويبرز ذلك ما جاء في رواية ابن عبد الحكم أنه كتب كتاب عزلهما بعد دفن سليمان بن عبد الملك وقبل رجوعه إلى بيته، مما يدل على شدة اهتمامه بإقرار العدل ورفع الظلم[١]. ولقد عزل عن خراسان يزيد بن المهلب، وأدخله رغم عصبيته السجن، ولقد قال عنه وعنهم: « هؤلاء جبابرة ولا أحب مثلهم »[٢].

وبذلك هدم عمر جهاز الدولة القديم، وأقام جهاز الدولة السياسي الجديد، الذي يتلاءم وروح الحاكم الوثَّابة نحو رفع راية الحق والعدل، فكما عزل العمال وولاة السوء الذين ولَّاهم سابقوه اختار بدلًا منهم « الأصلح للولاية بحسبها » وأقرب من يستطيعون معه وضع العدل في موضع الظلم[٣]. فكان ميزانه في اختيار الولاة هو صلاح الإنسان واتباعه القرآن، وقد بدأ في اختياره بالمشورة، فقال لميمون

(١) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٣١، ٣٢).

(٢) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٢٤).

(٣) المرجع السابق (ص ١٧).

ابن مهران: « **يا ميمون، كيف لي بأعوان على هذا الأمر أثق بهم وآمنهم؟** » فأجابه: « **يا أمير المؤمنين لا تشغل قلبك بهذا، فإنك سوق، وإنما يحمل إلى كل سوق ما ينفق فيه. فإذا عرف الناس أنه لا ينفق عندك إلا الصحيح، لم يأتوك إلا بالصحيح** »[١].

وهذا يؤكد أنه إذا صلح الرأس صلح الجسد كله، ويؤكد أن بطانة الخير ستأتيه لخيره وتحيط به، وتتجنبه بطانة السوء وتنصرف عنه، ومن أمثال بطانة السوء الشعراء المراؤون المادحون بغير حق، والهاجون بغير حق، ممن يحرمون الرأي العام رؤية صادقة بما ينشرون من أضاليل وبهتان بغية الانتفاع بالمال ورضا السلطان، والمنتهزون والمنتفعون من الأمراء والعمال، والذين لم يجعل لهم نصيبًا، وأورد أنه لا سبيل للانتفاع من بيت مال المسلمين بغير وجه حق، وبدأ بنفسه وبأهله وأنه لا مجال لمحاباة ومحسوبية، فانصرفت عنه بطانة السوء وأحاطت به بطانة الخير وكانوا على طريقته في كل نواحي خيره وعدله ومشورته.

جـ - **صنع نخبة جديدة**: ومن اختياره لولاته، بعد أن عزل ولاة السوء، أنه عندما أراد أن يختار لخراسان واليًا طلب مشيرًا صالحًا يستشيره فيمن يوليه، فأتوه بواحد من القراء الصالحين الثقات الثوار هو أبو مجلز لاحق بن حميد، فعرض عليه عمر أسماء اثنين من المرشحين للولاية، وطلب منه الموازنة للاختيار: سأله عن عبد الرحمن بن عبد اللّـه القشيري؟ فقال عنه أبو مجلز: « إنه يكافئ الأكفاء ويعادي الأعداء، وهو أمير يفعل ما يشاء، ويقدم إن وجد ما يساعده »، ثم سأله عن عبد الرحمن بن نعيم؟ فقال: « إنه ضعيف لين، يحب العافية وتأتي إليه ».

فلقد أدرك عمر أن الناس بعد سنوات من التجبر والقهر، هم أحوج ما يكونون إلى ولاة يحبون العافية، وبابهم مفتوح لشكاوى المظلومين... فاختار القائد المناسب للظرف المناسب وهو عبد الرحمن بن نعيم، قائلًا: « **الذي يحب العافية وتأتي إليه أحب إليَّ** »[٢].

وقد دعا عمرو بن مهاجر الأنصاري وقال: « **يا عمرو، واللّـه لتعلمن أنه ما بيني**

---

(١) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٢٢).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٣).

وبينك قرابة إلا قرابة الإسلام، ولكن سمعتك تكثر تلاوة القرآن، ورأيتك تصلي في موضع تظن ألا يراك أحد، فرأيتك تحسن الصلاة، وأنت رجل من الأنصار، خذ السيف، فقد وليتك حرسي »[١].

وبذلك نجده في اختيار حرسه، لا يختار الحرس ليباهي بهم ملكه وإنما على قدر الحاجة لهم؛ ولذا فقد استغنى عن الجنود والحرس الذين يتقدمون الخليفة إذا ذهب أو توجه، وكان هناك ثلاثمائة شرطي وثلاثمائة حارس فقال لهم: « **إن بي عنكم لغنى... كفى بالقدر حاجزًا، وبالأجل حارسًا، ولا أطرحكم من مراتبكم؛ من أقام منكم فله عشرة دنانير، ومن شاء فليلحق بأهله** »[٢].

فلم يحصن عمر خلافته بالحرس أو الأسوار، وإنما حصنها بالعدل الذي لم يجعل محتاجًا ذا حاجة يقف على بابه إلا وأعطاه مسألته وحقه، وجعل مناديه ينادي على كل صاحب مظلمة ليردها عليه، وحاور أشد المعارضين وكفَّ حاجاتهم في التعبير عن آرائهم وحاجَّهم بالحجة والبرهان حتى لم يكن له معارضون من أهل الرأي أو أصحاب الحاجة. وكان يحتاط في اختيار ولاته ويختبرهم، ومن ذلك: ذكر الشيخ أبو حفص عمر بن محمد الخضر الملاء: أن بلال بن أبي بردة دخل على عمر ابن عبد العزيز وعليه قميص قد شمره فوق كعبيه، وعليه عمامة لها حزقانية قد سدلها بين كتفيه، وقد أثر السجود في وجهه. قال: فاستنطقه عمر فوجده رجلًا سديد العقل. فقال له: قم يا بلال، ارجع إلى منزلك. ثم دعا عمر مزاحمًا فقال: « **يا مزاحم! اختبر لي هذا الرجل - يعني بلالًا - فليس لي غناء عنه إن كان له ورع** ». فلما خرج مزاحم أرسل إلى بلال فجاء فقال له مزاحم: يا بلال. قال: ما تشاء أصلحك اللَّه؟ فقال مزاحم: أنا واللَّه أحب الخير لنفسي فماذا لي إن رميت بك على أحد العراقين؟ فقال: إذا كان ذلك فلك علي ثلاثون ألفًا، واللَّه أنقدك إياها الساعة، وأربعون ألفًا إذا قدمت البلد. ثم قال: الأمر أمرك لا يخالف ولا يعصى. فقال مزاحم: ارجع إلى منزلك. قال: وخرج مزاحم حتى دخل على أمير المؤمنين، وقال له: عدو اللَّه لص. وأخبره الخبر.

---

(١) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ٨٢، ٨٣).

(٢) أحمد الشرباصي، خامس الراشدين: عمر بن عبد العزيز، القاهرة: وزارة التربية والتعليم، قطاع الكتب، (٢٠٠١م)، (ص ٥١).

فقال عمر: « واللَّه إن كاد ليغرني بسجدته وعمامته، واللَّه لا يمسين في عسكري، انخسوا به، ثم كتب: من عبد اللَّه عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطأة، سلام عليك. أما بعد، فإياك وبلالًا بلال السوء، وعيينة بن أسماء، وحوشب بن يزيد، فإنهم من بقايا السوء فلا تستعن بهم على شيء من عملك والسلام عليك »[١].

هذا يدل على الحرص الكبير من عمر على التحري في اختيار الولاة ونصحهم في اختيار عماله وغير ذلك مما لا حصر له، مما يبرز رشده في اختياره ولاته وعماله بما يبني بنية جديدة عادلة تسير بالبلاد الإسلامية إلى ما يحقق الإصلاح.

د - أرشد إلى منهجه ومنهج الولاة والعمال في سياساتهم والقضاة في أحكامهم، فوزع في الأمصار والولايات خطابًا، فقال في مطلع هذا الكتاب: « أما بعد، فإني أوصيكم بتقوى اللَّه ولزوم كتابه، والاقتداء بسنة نبيه ﷺ وهديه، فإن اللَّه قد بيَّن لكم ما تأتون وما تتقون، وأعذر إليكم في الوصية، وأخذ عليكم الحجة حين أنزل عليكم كتابه الحفيظ الذي ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت: ٤٢]، قال: ﴿ وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ ۗ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، وقال: ﴿ وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: ٥٢]، فأقيموا فرائضه، واتبعوا سننه، واعملوا بمحكمه، واصبروا أنفسكم عليه، وآمنوا بمتشابهه، فإن اللَّه علمكم منه ما علمكم... »[٢].

* ومن رسائله إليهم: « أما بعد، فإن من ابتلي من أمر السلطان بشيء فقد ابتلي ببلية عظيمة! فنسأل اللَّه عافيته وعونه، وإني أدعوك أن تقف نفسك في سرك وعلانيتك عند الذي ترجو به النجاة من ربك. تذكَّر ما سلف منك من خطأ فأصلحه قبل أن يتولى صلاحه غيرك. ولا يمنعك من ذلك قول الناس، وكن لمن ولاك اللَّه أمرهم ناصحًا في دينهم وأعراضهم واستر كل عوراتهم. واملك زمام نفسك تجاههم إذا هويت وإذا غضبت » وكتب إلى عبد الرحمن بن نعيم: « أما بعد، فكن عبدًا ناصحًا للَّه في عباده، ولا يأخذك في اللَّه لومة لائم، فإن اللَّه أولى بك من الناس، وحقه عليك أعظم، فلا تولين شيئًا من أمر المسلمين

---

(١) عبد العزيز بن عبد اللَّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٨٣، ٨٤).

(٢) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد...، مرجع سابق (ص ٨٥).

إلا المعروف بالنصيحة لهم والتوفير عليهم، وأداء الأمانة فيما استرعي، وإياك أن يكون ميلك ميلًا إلى غير الحق، فإن اللَّه لا تخفى عليه خافية، ولا تذهبن عن اللَّه مذهبًا، فإنه لا ملجأ من اللَّه إلا إليه »[١].

* وفي إحدى وصاياه إلى عماله يقول: « أما بعد، فإني أوصيك بتقوى اللَّه واتباع سنة رسوله ﷺ، والاقتصاد في أمره، وترك ما أحدث المحدثون بعده، ممن قد حارب سنته، وكفوا مؤنته.... »[٢]. كما كتب إليهم يبرز منهجه ويؤكده: « .. وإني آمرك فيما وليتك من عملي وأفضيت إليك من أمري بتقوى اللَّه، وأداء الأمانة واتباع ما أمر اللَّه به واجتناب ما نهى اللَّه عنه، وقلة الالتفات إلى شيء خالف ذلك، ليكون الذي آمرك به في سيرتك والنظر في نفسك وفي عملك وما تفضي به إلى ربك وما تعمل به فيما بينك وبين الرعية قبلك، وأنت تعلم علمًا يقينًا أنه ليس نجاة ولا حرز إلا أن تنزل بذلك المنزل من طاعة اللَّه، ودع أن ترصد شيئًا ليوم ترجوه أو تخافه سوى ما ترجوه غدًا من اللَّه تعالى وتخاف منه، فإنك قد رأيت عبرًا في نفسك وعبرًا ما مثلُها وعظ مثلنا وكفى، ومثلُها أصابك إلى حظك من اللَّه، والسلام »[٣].

ووصاهم وصية جامعة فقال: « كونوا في العدل والصلاح والإحسان بقدر من كانوا قبلكم في الظلم والفجور والعدوان »[٤]. وبعد إحسان الاختيار والتوجيه أحسن المراقبة. ومن مظاهر مراقبته، أنه كتب إلى أحد عماله، محذرًا متوعدًا فيقول: « لقد كثر شاكوك، وقلَّ شاكروك، فإما اعتدلت وإما اعتزلت... والسلام »[٥].

* ومن وصاياه لقضاته أنه قال: « لا ينبغي للقاضي أن يكون قاضيًا حتى تكون فيه خمس خصال: عفيف، حليم، عالم بما كان قبله، يستشير ذوي الرأي، لا يبالي ملامة

---

(١) عبد العزيز بن عبد اللَّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٨٢، ٨٣).

(٢) وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد....، مرجع سابق (ص ٨٨). ويبرز لنا في هذه الوصية تأكيد فهم عمر أن المحدثة أو البدعة إنما هي ما يخالف ويحارب شرع اللَّـه، وسنة رسوله، فنجده أوصى بترك ما أحدثه المحدثون، وبيَّنه بأنه ما خالف الشرع وحاربه، وليس كما يدعي البعض بأن ينكر الاختراعات والاكتشافات الحديثة ليست التقنية والتكنولوجية فحسب وإنما على كافة المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فما لا يخالف شرع اللَّـه في ذلك كله ليس ببدعة أو محدثة - واللَّـه أعلم. وهذا يؤكد وسطية عمر في فهم الشريعة.

(٣) عبد العزيز بن عبد اللَّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٩٤).

(٤) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ١٧، ١٨).

(٥) المرجع السابق (ص ٢٣).

الناس »[١]، فالعفة تحصن القاضي من أخذ الرشوة بأيٍّ شكلٍ من أشكالها وتحول بينه وبين النفعيين الذين يريدون أن يسخِّروا القاضي لمنافعهم الدنيوية. والحلم يمنع القاضي من التفوه بما لا يليق من الكلام، ويمنحه الفرصة الكافية لاستيعاب ما يقوله الخصوم. والعلم بما كان قبله يمنحه الخبرة؛ حيث يستفيد من دراسة أحكام القضاة الذين سبقوه. واستشارة ذوي الرأي مهمة من أجل التوصل إلى أحكام مدروسة من عدة آراء تواجه بعضها وتصل معًا إلى الرأي السديد وليس رأيًا واحدًا قد يخطىء أكثر من كونه يصيب. أما عدم المبالاة بملامة الناس فهو لتحصين القضاة من أقوال المعوقين للإصلاح إذا ما خالف هواهم وهوى أصحاب النفوذ من وجهاء الناس. ولم يذكر عمر العلم بالشريعة؛ لأنه أمر معلوم حيث لا يصل القاضي إلى منصب القضاء إلا إذا كان من العلماء، إلا أنه ينبغي أن يكون عالمًا متصفًا بهذه الخصال.

فقد حرص عمر على توجيه ولاته وعماله وقضاته ومراقبته المستمرة لهم، فأحسن اختيارهم وأحسن مراقبتهم، فقدم بذلك نموذجًا رائدًا في تفويض السلطة، فلم يحتكر السلطة ولم يترك من فوضهم وشأنهم أصلحوا أو أفسدوا، بل فوض لولاته وراقبهم وساءلهم وعزل منهم من لم يقم على ولايته على حقها وساءلهم عمن يعينونهم من تحتهم أو مدى صلاحية من يختارونهم للقيام على أعمال الرعية، واستبعد منهم عمالة السوء الظالمين الطغاة؛ فقد كتب إلى الجراح بن عبد اللَّه: « ... بلغني أنك استعملت عمارة، ولا حاجة لي بعمارة، ولا بضرب عمارة، ولا برجل قد صبغ يده في دماء المسلمين، فاعزله »[٢]. وكتب إلى عامله ميمون بن مهران: « يا ابن مهران إني لم أكلفك بغيًا في حكمك، ولا في جبايتك، فاجْبِ ما جبيت من الحلال، ولا تجمع للمسلمين إلا الحلال الطيب »[٣]. وذلك استمرارًا لإحساسه العميق بعظم المسؤولية الملقاة عليه عن المؤسسة القيادية كاملةً، وأن تكون قدوة لكل فرد في الرعية. وكيف لا يعمل عمر بهذه الشفافية أو يختار وفق محاباة أو وساطة وهو يعلم قول رسول اللَّه ﷺ : « من ولي من أمر المسلمين شيئًا فأمَّر عليهم أحدًا محاباة فعليه

(١) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ١٤٨).
(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٧٢).
(٣) المرجع السابق (ص ٧٨).

لعنة اللَّه لا يقبل منه صرفًا ولا عدلًا حتى يدخله جهنم »[1]. فكانت محاولته الاستقامة على منهج اللَّه ورسوله خير هاد للعلم بعظيم المسؤولية ومحاولة القيام عليها بحقها.

٢ - اختار بطانة من العلماء والفقهاء، وأهل ذكر كل فن واختصاص بما يعينه على الحق، ومن الثقات الأعلم بأحوال الناس ويرفعون حاجات الناس ومظالمهم إليه محاولًا أن يأمن بهم تجنب الغفلة عن أمور الرعية أو التقصير عن جهل فيها.

أ - فدعته مسألته لنفسه على علمه وفقهه أن يسأل العلماء أن ينصحوا له ويذكّروه، وعلم العلماء سعيه الدؤوب إلى القيام على الحق والعدل فراسلوه ونصحوه وذكروه بلقاء اللَّه ﷻ.

فقال الحسن البصري في إحدى رسائله إليه، يدعوه إلى المراجعة والمتابعة: « واعلم يا أمير المؤمنين أن التفكر يدعو إلى الخير والعمل به، وأن الندم على الشر يدعو إلى تركه، وليس ما يفنى، وإن كان كثيرًا، بأهل أن يؤثر على ما بقي... »[2].

وكتب كذلك يؤكد صلاح الرعية إذا ما صلح الراعي: « يا أمير المؤمنين، إن استقمت استقاموا، وإن ملت مالوا. يا أمير المؤمنين، لو أن لك عمر نوح وسلطان سليمان، ويقين إبراهيم، وحكمة لقمان ما كان لك بدٌّ من أن تقتحم العقبة، ومن وراء العقبة الجنة والنار، من أخطأته هذه دخل هذه »، فلما أتاه الكتاب أخذه عمر، فوضعه على عينيه، ثم بكى، ثم قال: « من لي بعمر نوح وسلطان سليمان، ويقين إبراهيم، وحكمة لقمان؟ ولو نلت ذلك لم يكن بد من أن أشرب بكأس الأولين »[3].

وكتب إلى طاوس يسأله عن بعض ما هو فيه فأجابه بعشر كلمات، يدعو فيها إلى التمسك بمنهج اللَّه ﷻ وشرعته، فقال: « سلام عليك يا أمير المؤمنين! فإن اللَّه ﷻ أنزل كتابًا، وأحل فيه حلالًا، وحرم فيه حرامًا، وضرب فيه أمثالًا، وجعل بعضه محكمًا وبعضه متشابهًا. فأحِل حلال اللَّه، وحرِّم حرام اللَّه، وتفكَّر في أمثال اللَّه، واعمل بمحكمه، وآمن بمتشابهه، والسلام عليك »[4].

---

(١) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ١٨).
(٢) المرجع السابق (ص ٩٤).
(٣) المرجع السابق (ص ٩٧).
(٤) المرجع السابق (ص ٩٨).

ب - لم يكن العلماء فحسب الذين يعظون ويسائلون الإمام العادل، بل كل فرد في الرعية. ومن ذلك أن جاءه رجل من أذربيجان يشكو إليه ويعظه بتذكرته بالله ﷻ وحسابه بما يكون خير دافع للمؤمن حقًّا لمحاولة أداء الحقوق والأعمال المرجوة منه على حقها، « فقال: يا أمير المؤمنين، اذكر بمقامي هذا مقامًا لا تشغل الله عنك فيه كثرة من يخاصم من الخلائق، يوم تلقاه بلا ثقة من العمل، ولا براءة من الذنب، فبكى عمر بكاءً شديدًا ثم قال: ويحك! اردد عليَّ كلامك هذا، فجعل يردده عليه الرجل ويبكي عمر. ثم قال: ما حاجتك؟ قال: إن عامل أذربيجان عدا عليَّ، فأخذ مني اثني عشر ألف درهم، فجعلها في بيت المال. فقال عمر: اكتبوا له الساعة إلى عاملها، حتى يرد عليه »[(١)].

ج - كان عمر دائم الموالاة لإرسال الثقات، يستكشفون أحوال الرعية، ويلتقطون أخبار الولاة والعمال. هذا إلى جانب سعيه لتفقد أحوال رعيته بمن فيهم من عماله وولاته. فكانت لا تغيب عن عينه زاوية من زوايا دولته الواسعة. فكان من آلياته في التحقق من أمور رعيته وولاته وعماله عليهم أنه كان كثيرًا ما يركب فيلقى الركبان يتحسس الأخبار عن القرى[(٢)]، وبعث إلى خراسان: بشر بن صفوان، وعبد اللَّه بن عجلان، وخالد بن سالم « ينظرون ظلامات الناس من ظلام خراجها » عندما اشتكوا من النظام الذي قرره عدي بن أرطاة[(٣)]. وطلب إلى رباح بن عبيدة أن يأتيه بأخبار الناس والولاة في العراق وقال له: « حاجتي إليك أن تسأل عن أهل العراق، وكيف سيرة الولاة فيهم ورضاهم عنهم؟ »، فلما عاد إليه رباح بن عبيدة، وأخبره بحسن سيرتهم في العراق، وثناء الناس عليهم، قال: « الحمد للَّه على ذلك، لو أخبرتني عنهم بغير هذا عزلتهم، ولم أستعن بهم بعدها أبدًا؛ إن الراعي مسؤول عن رعيته، فلا بد أن يتعهد رعيته بكل ما ينفعهم اللَّه به ويقربه إليهم، فإن من ابتلي بالرعية فقد ابتلي بأمر عظيم »[(٤)].

---

(١) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ١٠٧، ١٠٨).

(٢) عبد العزيز بن عبد اللـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٨١).

(٣) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٢٤).

(٤) المرجع السابق (ص ٢٤).

د - مجلس مراجعة: ذكر الحافظ ابن الجوزي من خبر أبي حازم قال: لما استخلف عمر بن عبد العزيز قال: انظروا رجلين من أفضل من تجدون، فجيء برجلين، فكان إذا جلس مجلس الإمارة ألقى لهما وسادة قبالته فقال لهما: إنه مجلس شر وفتنة؛ فلا يكن لكما عمل إلا النظر إليَّ، فإذا رأيتما مني شيئًا لا يوافق فخوفاني وذكراني باللّـه ﷻ[1].

وكتب إلى العمال: « أما بعد: فإن هذا الأمر الذي ولاني اللّـه لو كنت إنما أصبحت ورغبتي فيه مطعم أو ملبس أو مركب أو اتخاذ أزواج أو اعتقاد أموال لكنت قد بلغ اللّـه بي من ذلك قبل ما ولاني من أفضل ما بلغ بعباده، ولكني أصبحت له خائفًا، أعلم أن فيه أمرًا عظيمًا وحسابًا شديدًا ومسألة غليظة عند مجاهدة الخصوم بين يدي اللّـه إلا ما عافى اللّـه ورحم ودفع... »[2].

كما قال لميمون بن مهران: إذا جاءك كتاب مني على غير الحق فاضرب به الأرض، كما قال لعمرو بن مهاجر - قائد حرسه -: « إذا رأيتني قد ملت عن الحق فضع يدك في تلبابي - أي مجمع الثياب - ثم هزني ثم قل: يا عمر ماذا تصنع؟ »[3].

لقد شجع عمر بطانته، وكلًّ من حوله، على القيام بوظيفة المساءلة والنصح والمراجعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل شيء قد يميل فيه الحق، فبالرغم من تقواه وقوة إيمانه، فهو يعلم أنه يسير في هذه الحياة بين أعداء أبرزهم نفسه الأمَّارة بالسوء التي تزين له اتباع الهوى، ولكل إنسان منها نصيب ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [الشمس: ٩، ١٠] والشيطان الرجيم الذي يوسوس له ويخادعه؛ فسعى باستعانة اللّـه ﷻ، ثم بجهده وبنصح من حوله، فجعل على نفسه رقباء من أهل التقوى بعيدًا عن ساحة المعركة التي يخوضها هو ليدرك ما قد يفوته أو يغلب عليه مناحي الانحراف عن الطريق المستقيم، بما يعبر عن شفافيته في كل أمر يقوم عليه، وهي الشفافية المرجوة للقيام على سياسات وممارسات فعلية للإصلاح السياسي.

---

(١) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٤١).

(٢) المرجع السابق (ص ٩٤).

(٣) محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي، مرجع سابق (ص ٤٥).

ب - مشاركة النخبة:

صنع عمر النخبة الجديدة وعزل ولاة السوء وأفرد النخبة المفسدة فكانت بطانة الخير: من العلماء وأهل ذكر كل فن. والقائمون على الأعمال والولايات، كانوا كما اختارهم عمر على كل ولاية بحسبها دون استثناء العلم والفقه، والقيام على قيم الإسلام العادلة التي كانت إطارًا عامًّا لكل فرد في عهد ولايته حاكمًا كان أو محكومًا، فكانت مشاركتهم مشاركة إيجابية بناءة تهدف إلى القيام على وظائف الدولة، وتعين عليها بما يحقق مصالح البلاد والعباد، بما تقوم عليه وتعين القيادة على الحق، وكانوا من الأعلم بأحوال الناس يرفعون حاجاتهم ومظالمهم إليه ويأمن بهم من الوقوع في انحراف عن أحكام الإسلام؛ ذلك أن هذه النخبة وعلى رأسها عمر لم تكن المصالح التي يسعون من أجلها مصالح شخصية بأيِّ نوعٍ أو بأيِّ مسمى - مالًا أو نفوذًا أو سلطانًا - وإنما كانت مصالح هذه النخبة هي ما يحقق الإصلاح والعمران الدنيوي الذي لا يكون هدفًا في حد ذاته وإنما للوصول للعمران الأخروي؛ وذلك للفهم السليم والعمل الصحيح وفق المنظومة القيمية الإيمانية الإسلامية. فكانت هذه النخبة في تفاعل مستمر عبر تقديمها النصح والشورى إلى عمر وقيامها على الأعمال على النحو المرجو منها، وعبر كتاباته إلى عماله ومساءلتهم، وتتبع أخبار رعيته بنفسه وتقصي الأحوال بأفراد نخبته، بل كان التفاعل مستمرًّا مع كل فرد في الرعية يهدف إلى البناء والإصلاح ويرجو أن تصعد كلمته إلى القائد، فلم يغلق عمر بابه في وجه أحد، بل أعلن مكافأته لمن يرفع إليه مسألته وحاجته[1]. وبذلك فهي بطانة الخير التي أشار إليها الرسول الكريم ﷺ فيما يحيط بالإمام ويدفعه للإصلاح.

---

(١) فقد كانت النخبة في عهد عمر ليست قاصرة على فئة أو جماعة بعينها، بل كان لأيِّ فردٍ الحق في الدخول في التأثير في القرار السياسي فإما إيجابًا برفع مسألة أو حاجة أو تقديم نصح وشورى فيكون في بطانة الخير فيأخذ به، أو يدعو إلى نفوذ ومال عن غير وجه حق فيستبعد. وهو الأمر الذي تأكد في كثير من دراسات النخبة الغربية أن تكوين النخبة قد يكون فرصة أيِّ مواطن لا علاقة لها بالمهنة أو التعليم أو الأصل العائلي أو النوع أو الأصل العرقي... إلخ، وبالتالي تكون كل شريحة اجتماعية ممثلة في بنية النخبة. كما أنه على النقيض قد يتوقف الدخول إلى النخبة على كل هذه العوامل الاجتماعية، الأمر الذي يعني احتكار القيادة السياسية من قبل أصحاب المكانات العليا. انظر: كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت: شركة الربيعان، (١٩٨٧م)، (ص ٨١).

ج - بقاء نخبة السوء، بالرغم من إقصائها عن ممارسة السلطة:

لم تمنع محاولات عمر في استبدال نخبة السوء من استمرار وجودها. فكانت نخبة أهل الفساد واستغلال النفوذ والمال أو بطانة السوء - فمنهم علماء السلطان الذين اشتروا الدنيا بالآخرة، وتقربوا إلى الملوك والأمراء بالفتاوى الكاذبة والأقوال المخترعة التي نسبوها إلى الشريعة الغرَّاء، وحرفوا الكلم عن مواضعه، وافتروا الكذب على رسول اللَّه ﷺ إرضاءً لأهوائهم الشخصية ومناصرة للأغراض السياسية - هم أقبح الناس فعالًا وأسوأهم عاقبة[1].

فعلى العلماء أن يكونوا علماء حقًّا فيكونوا بطانة خير لا يشترون بالعلم متاع الدنيا وإنما علم البصيرة والإصلاح بالاهتداء الإيماني لكل ما يحقق مصالح البلاد والعباد في الدنيا والآخرة، ومنهم كذلك القائمون على الأعمال، ولايات أو وزارات، لا يتولون أمورها بما يحقق الصالح العام وإنما بما يحقق مصالحهم الشخصية من استغلال لموارد ونفوذ ينعكس فسادًا واستبدادًا.

وفي عهد عمر قد تمثل ذلك في جماعة الأسرة الأموية وأعوانهم من خارجها بما يمتلكونه من مصالح مشتركة يسعون إليها بما يمتلكونه من نفوذ قرابة وسلطان؛ فهم من بيت الخلافة الأموية، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يؤثروا بالسلب والفساد في حياة عمر بعدما حثوه كثيرًا على مطالبهم في الإغداق عليهم من موارد الدولة كما كانوا يتنعمون بها من قبله، فمنع فسادهم وعزلهم عن مناصبهم، كما ذكرنا سالفًا، فعملوا على التفكير في القضاء عليه، وقد قضوا عليه فعلًا وتمكنت نخبة الفساد - بما تمتلكه من سلطان ونفوذ على نخبة العلماء والقائمين على الأعمال بالحق - بقتل قائد الحق عمر بن عبد العزيز.

وهذا ما يؤكد أن علاقة الإصلاح والفساد علاقة تدافعية، فحين تقدم أحدهما تأخر الآخر، فعندما تقدم عمر على أهل الفساد وجرد ثرواتهم ومنع بطشهم، دفع الإصلاح الفساد وتغلب عليه، بينما عندما لم يتخذ عمر التدابير الكافية والاحترازات الكفيلة بحماية الإصلاح وحفظ الأمن دَفَع الفساد الإصلاح وتغلب عليه.

---

(١) حكمت الحريري، مرجع سابق.

ثانيًا: الأمن: رؤية سياسية، والنموذج العمري:

١ - يعد مفهوم الأمن من المفاهيم اللُّغوية ذات الثراء في المعنى:

ومن ذلك:

أ - عدم الخوف، فالأمن والأمان والأمانة والأمنة نقيض الخوف.

ب - التصديق، فأصل الإيمان التصديق، وهو مصدر: آمن يؤمن إيمانًا فهو مؤمن.

ج - الحفظ، فقد قيل: إن الأَمَنَة - وهي جمع أمين - هم الحفظة.

د - الطمأنينة.

هـ - عدم الخيانة، فالأمين هو المؤتمن وهو الذي لا يخون.

و - الدين، فالرجل الأمين هو الذي له دين.

ز - الثقة، فمؤتمن القوم هو الذي يثقون فيه.

ح - القوة، فالأمين هو القوي؛ لأنه يوثق بقوته.

ط- الإجارة وطلب الحماية.

ي - السلم، فيقال: أمن فيه، أي سلم[١].

يمكن رد المعاني السابقة وغيرها لمفهوم الأمن، إلى أصل واحد، أو إلى معنى أصيل تستنبطه هذه المعاني بحيث يشكل الرابط بينها، وهو ما عليه أهل اللغة أن جُمَّاع معاني الأمن، هو عدم الخوف، أو كما يذكر الأصفهاني: **« أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف »**[٢].

٢ - المفهوم السياسي للأمن لا يخرج في دلالاته بصفة عامة عن المفهوم اللغوي والأصولي له؛ حيث يصير هو الآخر تعبيرًا عن عدم الخوف، لكن عدم الخوف هنا يأخذ منحًى خاصًّا، يقوم على تحقيق الطمأنينة في كل ما له صلة بالتعبير عن الوجود السياسي في المجتمع المسلم، وهذه الطمأنينة تعني بدورها أمرين متكاملين:

---

(١) مصطفى محمود منجود، مرجع سابق (ص ٣٠ - ٣٣).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٣).

أولهما: إيجاد التوازن بين من يمارس السلطة الشرعية، ومن يخضع لها بموجب مبدأ الطاعة في المعروف، وبذلك لا تسعى السلطة إلى مجرد تقديم حقوق الحاكم، وإنما تسعى في الوقت ذاته إلى الالتزام بحقوق المحكوم، وتوفير قنوات الاتصال بينهما، سواء أكان اتصالًا نظاميًّا حركيًّا، أم فكريًّا.

وثانيهما: كفالة الاستقرار والقدرة على مواجهة المفاجآت المتوقعة وغير المتوقعة، دون أن يترتب على ذلك أي اضطراب في الأوضاع السائدة في المجتمع السياسي، بما يعنيه ذلك من تقلص للطمأنينة والاستقرار[1].

والأمن في حقيقته حالة ملازمة لوجود القيم السياسية؛ لأنه حالة نفسية ترتبط بمعنويات الفرد والجماعة، فهو أداة تحقيق طمأنينة الفرد والجماعة التي هي محور الأمن. بيد أن هذه الطمأنينة التي تُذهب الخوف والروع إنما هي – في ميزان الإسلام – ثمرة الإيمان القائم على عقيدة التوحيد[2]، ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ ﴿٢٨﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ طُوبَىٰ لَهُمۡ وَحُسۡنُ مَـَٔابٖ ﴾ [الرعد: ٢٨، ٢٩].

وتتسم حالة الأمن بالتعدد في الأبعاد، والاختلاف في المستويات؛ لأنها موجهة – باعتبارها ملازمة للقيم – من أجل توفير البيئة المناسبة لتحقيق نظام القيم كله في الواقع الاجتماعي: بيئة العدل، والمساواة، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتقوى، والإحسان، والبر، والنصح، والتقويم، وغيرها من القيم. فكل قيمة من هذه القيم لها شروطها، ولها بيئتها التي يلزم توافرها، كما يلزم مساهمة الأمن فيها بقسط وافر لتحقيقها، وإلا أصبح الحديث عنها بلا حقيقة[3]، بل يمكن القول: إن ملازمة الأمن للقيم هي ملازمة تبادلية تكاملية؛ أي إن الأمن يوفر البيئة المناسبة لبناء وتحقيق نظام القيم كله: العدل، والمساواة، والشورى، والتقويم، وغير ذلك من القيم، كما أن تحقيق هذه القيم في المجتمع يؤدي لمزيد من الأمن والاستقرار في المجتمع، بل إنه إذا وقفت محاولات تحقيق الأمن عند حده قضي

---

(١) مصطفى منجود، مرجع سابق (ص ٦٣).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٤٦).

(٣) المرجع السابق (ص ٢٤٧).

عليه إذا لم يتحقق العدل، والمساواة، والتقوى، والإحسان، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والشورى والنصح، والمساءلة والتقويم، فكل ذلك يحقق مزيدًا من الأمن ومعه يتحقق استمرار الأمن واستقراره؛ إذ تهدأ الثورات والفتن والخروج على النظام، وتختفي حالات السرقة والاغتصاب، فيستقر الأمن ويستمر؛ لما تحقق من مساواة وعدل.

٣ - النموذج العمري الإصلاحي وتحقيقه الأمن:

أ - اهتم عمر بالأمن ومؤسساته على المستوى الداخلي - وعلى المستوى الخارجي كما ذكرناه سالفًا في عدله - ليكون كما يُرجى منه لحفظ أمن الناس وأمن الأقاليم، ولم يكن النظام الأمني في عهده أبدًا لقهر الناس وتعذيبهم. ومن مظاهر ذلك: أنه أصدر أمره ألا ينفذ حكم القتل في أحد حتى يطلع بنفسه على قضيته ويرى فيها رأيه، وراح يتجنب كل عنف وقسوة قائلًا: « **والله لا أصلح الناس بهلاك ديني** »[١]. كما كتب إليه واليه على خراسان، يستأذنه في أن يرخص له باستخدام بعض القوة والعنف مع أهلها، قائلًا في رسالته للخليفة: إنهم لا يصلحهم إلا السيف والسوط، فكان رده: « **كذبت.... بل يصلحهم العدل والحق، فابسط ذلك فيهم، واعلم أن الله لا يصلح عمل المفسدين** »[٢].

كما اتسم عمر بالميل إلى اللين والمرونة في حمل الناس على الحق، فمن ذلك ما قاله لولده عبد الملك: « **لا تعجل يا بني، فإن الله قد ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدَعوه جملة، فيكون من ذا فتنة، يا بني إن بادهت الناس بما تقول أحوجوني إلى السيف، ولا خير في خير لا يحيا إلا بالسيف** »[٣]. ويبرز ذلك منهجه الواضح في تجنب السيف والقسوة والقوة عن غير وجه حق ضد الناس، بل هو يعلم أن استعمال القوة أو السيف لتحقيق الخير ليس بخير، وإنما حَمل الناس ولو على الحق يكون بالعدل واللين والتدرج.

---

(١) خديجة النبراوي، مرجع سابق (ص ٢٠).
(٢) المرجع السابق (ص ٢٨).
(٣) نظمي خليل أبو العطا، مرجع سابق (ص ٧٢، ٧٣).

وبذلك يتأكد لنا أن النظام الأمني العمري إنما كان من أجل حماية الناس والحفاظ على ممتلكاتهم وليس نظامًا أمنيًا ضد الناس لإرعابهم وتسكين هممهم. فالنظام الأمني والحرس ليس وسيلة لقهر أفراد الجماعة رعية محكومين وإنما هي وسيلة لتحقيق الأمن والدفاع عن المظلومين. وهذا ما يؤكد حكمته في أن يوازن بين المصالح والمفاسد، فلا يتجه إلى التغيير بالرغم من كونه تغييرًا لمنكر، للرجوع إلى الحق، ويترتب عليه منكر أكبر منه، وهو شيوع الاستبداد والطغيان تحت مظلة قيادته وهو مساءل عنه؛ وذلك لعلمه أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح[1]، فبقاء الناس على ما هم فيه بالبعد عن الحق أولى من استغلال القوة والسلطة للطغيان على الناس - لَيعكس حقيقة، يؤكدها الدين الإسلامي، مفادها أن قوة الإيمان وما يرتبط به من سعي للحق وتحقيقه يتطلب الحكمة والفقه في تطبيق الأحكام الشرعية.

ويؤكد النظام الأمني العمري كذلك حسن استعماله القوة وعدم استغلالها للاستبداد على الناس، وعلمه أن مناط العدل هو الأمن، وأن ما يحقق أمن الرعية يحقق للراعي المودة له وحسن الثناء عليه، فتتحقق له حقوقه من الطاعة والمناصرة، فقال: « قرة عين الملوك في استفاضة الأمن في البلاد وظهور مودة الرعية لهم وحسن ثنائهم عليهم »[2]. فكأن الأولى شرط للثانية، فلكي ينال الراعي الطاعة عليه أن يحقق الأمن للرعية، وليس كما يستعمل بعض القادة الظالمين القوة ليس لأمن الرعية ولكن لأمنه، بكثرة اضطهاده للرعية فلا يتحقق الأمن له ولا للرعية. فكتب إلى عامل له: « أما بعد، فلتجف يداك من دماء المسلمين، وبطنك من أموالهم، ولسانك من أعراضهم. فإذا فعلت ذلك فليس عليك سبيل: ﴿ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ ﴾ [الشورى: ٤٢] »[3]. وكتب إلى عماله: « أن عاقبوا الناس على قدر ذنوبهم.... »[4]، وقال: « ادرءوا الحدود ما استطعتم في كل شبهة، فإن الوالي إذا أخطأ في العفو، خير من أن يتعدى في العقوبة »[5].

---

(١) عبد العزيز بن عبد اللّـه الحميدي، مرجع سابق (ص ٥٢).

(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٧١).

(٣) المرجع السابق (ص ٧٧).

(٤) المرجع السابق (ص ٧٩).

(٥) المرجع السابق (ص ٨٣).

وبذلك استطاع عمر أن يحقق الأمن بمعناه الشامل ليكون دافع ومناط نموذجه الإصلاحي، فعمل على:

تحقيق نظام القيم في مجتمعه ونظامه السياسي، فحقق العدل والمساواة والشورى فهدأت الثورات والفتن، التي تميزت بها الخلافة الأموية قبله، بما تحقق من عدم الخوف على النفس أو المسكن أو الملبس أو المشاركة والمساءلة، فتحققت الطمأنينة التي تحققت بها ثقة الرعية في القيادة. وسعى إلى تعزيز الوازع الذاتي بزرع القيم الإسلامية في كل فرد من الرعية وتنشئته عليها، إيمانًا باستحالة تقويم الأمة بالترغيب والترهيب الخارجي غير النابع من قناعات ذاتية لديها. فكان العمل والبناء والإحسان والتضامن والعقوبة بإحسان لمن أخطأ، فمن رجع صُفِحَ عنه، ومن لم يرجع عوقب بمثل ما اعتدى دون تعدٍّ أو ظلم، فتحقق المزيد من عدم الخوف والطمأنينة والأمن بمعناه الشامل الإنساني (دون تمييز بين غني وفقير أو مسلم وغير مسلم أو قوي وضعيف)، والسياسي (بما كان من حق لكل فرد في الرعية من النصح والمساءلة والمراجعة والمطالبة بالحقوق)، والاقتصادي والاجتماعي (بما كان من عدالة اجتماعية والأخذ من الأغنياء والرد على الفقراء والإنفاق من بيت المال دون إسراف، وإنما بما يسد الحاجات ويبني البنيان)، ومن ثم تغلَّب على المشاكل الإنسانية التي قد تنتج عن التمييز، والمشاكل الاقتصادية والاجتماعية بتوزيع عادل للثروة والتي تعوق الإصلاح السياسي، فكان الأمن السياسي جزءًا لا يتجزأ ولا ينفصل عن الأمن بمعناه الشامل.

ب - يطرح القضاء على عمر بن عبد العزيز إشكالية أمنية، أو إشكالية انقطاع وعدم استمرارية النموذج العمري الإصلاحي.

١ - ولنتعرف على هذه الإشكالية ينبغي أن نتعرف بدءًا على شروط الأمن كحالة، منها:

أ - تطهير المجتمع من المصادر المتوقع من خلالها تهديد أمنه، إنه مبدأ الوقاية وتفويت الفرصة والمبادرة باتخاذ العدة لكل احتمالات التهديد، ولكن عملية التطهير هذه ليست مطلوبة لذاتها، وليست منفكة بعيدًا عن أية قيم أو ضوابط بما قد يسمح باتخاذها مطية للعدوان والبغي، والأصل في ذلك حديث: « إن اللَّه فرض فرائض

فلا تضيعوها، وحدَّ حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها »، فليس هناك سبيل لإعمال مبدأ التضحية بالقيم - بعضها أو كلها - باسم حماية حالة الأمن، أو الحفاظ عليها، فلا مجال لذلك في ميزان الإسلام إلا في حدود ضيقة؛ ذلك أن الغاية والوسيلة منضبطتان دائمًا بقيمة.

ب - يقظة المجتمع السياسي، واستعداده الدائم لضرب محاولات اختراق جدار الأمن أو تهديده، وذلك مقام الوعي المنظم بما يدور داخله وما يدور حوله، وما يحاك ضده، وما يراد له؛ ولذلك كان الأمر الإلهي بالاستنفار أبدًا، والتهيؤ لما قد يطرأ من أخطار: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ٧١].

ج - المشاركة الجماعية في رعاية حالة الأمن، والقيام عليها بما يصلحها، وهذا يلزم كل فرد في المجتمع السياسي أن يدرك أنه يتحمل قدرًا من المسؤولية عن أمن مجتمعه حتى لا يصيب المجتمع ما أصاب أصحاب السفينة من هلاك كما في الحديث النبوي: **« مثل القائم على حدود اللَّه، ومثل الواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنَّا خرقنا في نصيبنا خرقًا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعًا »**.

د - ضرورة توافر إمكانات القوة التي يمكن الاستعانة بها حال تهديد الأمن، وللقوة مفهومها، ولها شروطها في الممارسة، كما أن لها غاياتها الشرعية التي توجه نحوها، سواء لتحقيق الأمن أو للحفاظ عليه[1].

٢ - وبذلك يمكن لنا القول: إن إشكالية انقطاع وعدم استمرارية النموذج العمري للإصلاح، بالأخذ بقول: إن أهله دسوا له السم فكان السبب في وفاته، والنابعة بالأساس من قِصَر مدة ولايته ومن ثم قِصَر مدة نموذجه الإصلاحي بما لم يمكنه من الاستمرار والاستقرار، إنما تكمن في:

أ - انتشار نخبة الفساد، وعدم رغبتهم في الإصلاح الذي يمنعهم ثروات ونفوذًا يستبدون به على الرعية ويتفاوتون عنهم، وامتلاكهم النفوذ الذي مكنهم من الوصول

(١) مصطفى منجود، مرجع سابق (ص ٢٤٧، ٢٤٨).

لقائد الإصلاح والقضاء عليه؛ لأنه منعهم الثروات والسلطة لظلمهم وسرقتهم الرعية.

ب - **عدم توافر إمكانات القوة:** فقد حصن عمر مجتمعه ونظامه بالعدل فحقق الإصلاح والأمن القائم على التزامه بحقوق المحكومين، وتوفير قنوات الاتصال بينه وبينهم فكريًّا ونظاميًّا (أرسى منهجه وجدد التذكرة به في خطبه المتواصلة والمنتظمة مع الرعية) وحركيًّا (بدفعهم لنصحه ومساءلته ومراجعته ورفع حاجاتهم إليه)، إلا أنه لم يكفل استقرارهما واستمرارهما - أي الإصلاح والأمن - بتدبير إمكانات واحترازات مواجهة المفاجآت المتوقعة، كغدر أهل الفساد والمطامع، لتقيه شرهم، وتقي المجتمع من القضاء على بدايات الإصلاح.

ج - **القضاء على النموذج العمري الإصلاحي بالقضاء على عمر نفسه**، وقصر مدة ولايته، وذلك ليس لشخصنة الإصلاح بعمر، بل قد عمد عمر إلى تأسيس المجتمع نفسه على القيم الواعية - المساءلة البناءة للإصلاح - ولكن لقصر مدة ولايته، لم يكتمل تأسيس المجتمع بما يسمح بيقظة المجتمع والقيام بمشاركة جماعية تحفظ الأمن وتحميه وتواجه مصادر تهديده. فانقضى الإصلاح بالقضاء على قائد الإصلاح عمر.

فالإصلاح ابتداءً له مقومات وإجراءات، ولا بد له من قيادة تقود هذه العملية الإصلاحية وتوجهها نحو قيمها وعوامل بنائها، إلا أن استمرار الإصلاح لا يستمر إلا ما استمر القيام على هذه الإجراءات والمقومات، والتي لا تستمر بالقيادة وحدها وإنما بتأسيس المجتمع وما يترتب عليه من مشاركة جماعية، فيدرك كل فرد في المجتمع السياسي، ويتحمل قدرًا من المسؤولية عن أمن مجتمعه وإصلاحه ويتعاون الجميع من أجله، وبذلك تتولد القيادة التي تعينهم على الإصلاح وأمنه.

ثالثًا: النموذج القيادي العمري والدور الإصلاحي:

وفي إطار التفاعل المستمر سلبًا وإيجابًا بين أفراد النخب - فقد استطاع عمر أن يعزل بطانة السوء عن التأثير في القرارات السياسية للحكم، كما جعل من أفراد بطانة الخير عونًا له في القيام على الوظائف وممارسات الإصلاح، وصنع النخبة الجديدة بعد استبدال نخبة السوء، وبقيامه على هذه السياسات والإجراءات والعمليات والمؤسسات والأدوات، وتحقيقه الأمن بدءًا، قولًا وعملًا - يمكن القول: إنه:

١ - حدد منهجه القائم على الشرع وعمل على القياس عليه دون محاباة أو تعسف أو تسييس:

بل اتبع أوامره بالقيام على العدل، والشورى، وإحقاق الحقوق، والسماح بكافة أشكال المشاركة لكل فرد في الرعية، واجتنب نواهيه من كافة أشكال الظلم والفساد والمحسوبية وعدم المساواة، فكانت آخر خطبة خطبها عن غير مقصد منه تدعو وتؤكد على التمسك بمنهج أمة الإسلام دون إفراط أو تفريط ودون مغالاة أو تسييس، فبعد أن حمد اللَّه ﷻ وأثنى عليه، قال: « إنكم لم تخلقوا عبثًا، ولن تتركوا سُدى، وإن لكم معادًا ينزل اللَّه فيه ليحكم بين الناس ويفصل بينهم، فخاب وخسر من خرج من رحمة اللَّه وحرم جنة عرضها السماوات والأرض، ألم تعلموا أنه لا يأمن غدًا إلا من حذر اللَّه وخافه، وباع نافذًا بباقٍ، وقليلًا بكثير، وخوفًا بأمان؟ ألا ترون أنكم في أسلاب الهالكين؟ وستصير بعدكم للباقين؟ وكذلك حتى تُردوا إلى خير الوارثين ثم إنكم تشيعون كل يوم غاديًا ورائحًا إلى اللَّه قد قضى نحبه وانقضى أجله، حتى تغيبوه في صدع من الأرض، في شق صدع، ثم تتركوه غير ممهد ولا موسد، وقد فارق الدنيا والأحباب وباشر التراب، موجهًا للحساب، مرتهنًا بما عمل، غنيًّا عما ترك، فقيرًا إلى ما قدم. فاتقوا اللَّه قبل موافاته وحلول الموت بكم، وواللَّه، إني لأقول هذا، وما أعلم عند أحد من الذنوب أكثر مما عندي، فأستغفر اللَّه، وما منكم من أحد تبلغنا حاجته يتسع له ما عندنا إلا حرصنا أن نسد من حاجته ما استطعنا، وما منكم من أحد تبلغنا حاجته لا يتسع له ما عندنا إلا تمنيت أن يبدأ بي وبخاصتي، حتى يكون عيشنا وعيشه سواء. أما واللَّه، لو أردت غير هذا من غضارة العيش لكان اللسان به ذلولًا، وكنت بأسبابه عالمًا، ولكن سبق من اللَّه كتاب ناطق وسنة عادلة، دلَّ فيهما على طاعته، ونهى فيهما عن معصيته »(١).

٢ - كانت خطب عمر منذ اللحظة الأولى لخلافته وحتى آخر خطبة له قبل وفاته، بيانات سياسية وتوجيهات راشدة لتوعية الرعية، ولاة وعمالًا وحراسًا وأفرادًا وجماعات، فكان فيها ما انعكس على ممارساته، من:

---

(١) المرجع السابق (ص ١٦٥، ١٦٦).

أ - **التوعية السياسية بالحقوق والواجبات**، فنصحوا له ورفعوا حاجاتهم إليه.

ب - **التوعية الإنسانية الاجتماعية** بالمساواة بين كل الأفراد في الرعية، دون تمييز، فعيشهم سواء، فكان الجميع على قدم المساواة.

ج - **التوعية الاقتصادية** بجعل المال لسد الحاجات الأساسية والأخذ منها بقدر الحاجة والزكاة والجزية لمن قدر عليها ففاض بيت المال في عهده.

د - **التوعية الإيمانية** بتعزيز الوازع الذاتي بزرع قيم إيجابية إسلامية والتذكرة بلقاء اللَّه ﷻ ولزوم تقواه، إيمانًا باستحالة تقويم الأمة، إلا بقناعات ذاتية لديها، دون إنكار لوجود العقوبة لأهل الفساد، فكان خير أساس للقيادة والمحكومين لخير بناء للإصلاح بما يحقق عمران الدنيا والآخرة.

هـ - **تأثير السياق التربوي والمعرفي وما ينشئه من وازعٍ إيماني صادق إضافة إلى تأثير السياق الموقفي وما يحمله من مسهلات وتحديات**؛ ليعكس نموذجًا من القدرة على التغلب بالسياق الشخصي النابع من تكوينه التربوي والمعرفي على السياق المحيط من ملابسات مَنْ سبقه من الخلفاء والولاة من ظلم للعامة ومداهنة للكبراء وفساد واستبداد مع غياب الوعي في أفراد الأمة وخارجها بالحاجة إلى الإصلاح، فاستطاع عمر تجاوز ذلك، بل وخلق سياقًا جديدًا يعم بالعدل والإنصاف لكافة الناس ويخلق الوعي لدى كل فرد في الرعية بالحاجة إلى الإصلاح والقيام عليه عبر كل فرد منهم، وذلك إنما هو انعكاس لإدراكه لما ينبغي أن يقوم به لتحقيق الإصلاح السياسي الشامل بما تعنيه هاتان الكلمتان لكل ما ينظم ويؤسس، ومن ثم يصلح العلاقة بين الحاكم والمحكوم بما يحقق الغايات في إطار الرؤية القيمية السننية المقاصدية المشتركة كإطار للإصلاح السياسي - رؤية إسلامية. إلا أن هذا لم يمنع من تأثير السياق المحيط بالقضاء على النموذج الإصلاحي، بما يؤكد **النظرية التفاعلية** للقيادة - كما تحدثنا عنها في نظريات القيادة - من أهمية الأخذ في الاعتبار بتأثير هذين العاملين، السمات (بما تشكل الإدراك) والسياق، واختلاف تأثيرهما باختلاف الظروف والملابسات.

٣ - النموذج الإصلاحي العمري نموذج متكامل:

بالرغم من محاولات الفصل في إيضاح سعي عمر قولًا وممارسةً نحو تحقيق

إجراءات وعمليات الإصلاح السياسي، إلا أن واقع الممارسة لديه، رغم محاولات الفصل، فرض تشابكها مع بعضها البعض بشكل أكبر مما هو عليه على المستوى النظري لتتحقق منظومة الإصلاح السياسي الشاملة والتي تعكس حقيقة مفادها: **أن مقومات الإصلاح السياسي بعملياته وآلياته متكاملة ومتوازية؛ فكل منها يستدعي الآخر ويفرض القيام على غيره ليكمله**، فنجد أن اختياره للولاة إنما يشير فيه إلى أهمية تفويض السلطة، إلا أنه ينبغي كذلك إبراز منهج الحق الذي يقومون عليه، وأن الحديث عن توجيهه إلى الولاة يرتبط بمقوِّم العدل والإحسان في مسؤولياتهم وأمرهم عندما يتطلب الأمر، بما يحقق عدلهم دون أهمية الرجوع إليه فيما ليس فيه غموض، وفيما تتطلب سرعته فيما يحقق العدل من عدم رجوع الوالي إليه - اللامركزية الموجهة -، هذا مع تذكيره للولاة وغيرهم - من العلماء والفقهاء والعمال وكل فرد في الرعية - بأهمية تذكيره ونصحه، بل زجره إذا مال عن الحق، أو مقوم المساءلة نجده في كل مقومات الإصلاح.

كما أن الحديث عن إصلاح المؤسسات الاقتصادية وحفظ بيت المال كمقوم، يرتبط بالعدل والمساواة، والذي كان مع نفسه وبين أولاده وسائر أفراد أسرته وبين كل فرد في رعيته، بل زاد على ذلك من منطلق شعوره بمسؤوليته أنْ حرم نفسه من أن يكون له في بيت المال أي نصيب حتى إذا كان من حقه، كما أنه في كل مقوم من مقومات الإصلاح السياسي نجده يرتبط بالوفاق الأساسي الذي ارتضته عليه رعيته وأقسم نفسه عليه وهو الارتباط بما يوافق الشرع، أو بما يحقق العمران الدنيوي في خطٍّ متواصلٍ مع ما يحقق العمران الأخروي، ويرد على ذلك كثير من التساؤلات: من أين نبدأ؟ وهل هي كلٌّ متصل أينما بدأت اتجهت إلى الآخر؟ ومن أعلى أم من أسفل؟

فالقيادة السياسية الصالحة فرضت رعية ومستشارين يعملون على الشورى والمساءلة المتبادلة، ووجود هؤلاء من أسفل هو الذي يعين القيادة على الاستمرار في الإصلاح. كما أن وجود الرعية الواعية ستفرز مثل هذا القائد مع التأكيد على اختلاف تكلفة الإصلاح ومنهجه ووسائله لاختلاف إدراك الأفراد بحاجتهم ومنهجهم للإصلاح وباختلاف السياق المعوق أو الممكن للإصلاح.

وفي حالة عمر: فمع إدراكه للحاجة إلى الإصلاح، قد خلق السياق المعين والممكن له للإصلاح؛ من إصلاح لنفسه وأسرته ومستشاريه إلى كل فرد في رعيته.

٤ - مقومات الإصلاح السياسي مقومات عامة:

بالرغم من اختلاف السياق لدى عمر بن عبد العزيز عن الآونة الراهنة؛ حيث تدفع البيئة الخارجية عجلة الاهتمام بهذا الأمر مع ازدياد الوعي الداخلي والاتجاه نحوه على المستوى الرسمي وغير الرسمي، على خلاف ما كان قبيل عهد عمر وفي عهده، إلا أن مقومات الإصلاح السياسي لديه لم تختلف في الممارسات والأهداف عما عرضناه نظريًا مما أثبتته الدراسات الأكاديمية مسبقًا وراهنًا بشأن الإصلاح السياسي وإن اختلفت المسميات والمرجعيات والمعوقات والإمكانات، مما أكد أن هناك قواسم مشتركة للحديث عن الإصلاح السياسي لا يمكن التنازل عنها، وهو ما طرحناه في الدراسة من سياسات وأدوات وعمليات الإصلاح السياسي، وهذا لا يتعارض واحترام الخصوصية الثقافية والمرجعية والقيمية لكل مجتمع، بل إن هذا ما يفرضه الإصلاح السياسي أن تكون هناك ضمانات تحفظ حماية حقوق الإنسان كفرد وفي جماعة لها قيمها وما يرتبط بهم من رضا من طرفيه؛ كقيادة للجماعة وسائر أفرادها عن قانون سير الجماعة سواء أكان هذا القانون يرتبط بمرجعية دينية كما في الرؤية الإسلامية أم يرتبط بمرجعيات وثائقية؛ كالماجناكرتا البريطانية وإعلان الاستقلال الأمريكي والتي لا يجوز الاتفاق على مخالفتها.

وهذا يعني بالتبعية أهمية إنتاج أُطُر قانونية من قبيل المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة، من أجل الرقابة على «**إسلامية القوانين**»، وقد قدم هذا الطرح بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين؛ مثل المستشار طارق البشري والدكتور محمد سليم العوا[1]. ونجد أن القيادة السياسية ينبغي عليها عندما تقرر مرجعية إسلامية أن تعمل مباشرة على تأسيس هذه المؤسسة التي تتحقق من إسلامية القوانين وتتأكد من وسطيتها وتحقيقها لمقاصده دون الانفصال عن الواقع المعاصر وما يفرضه من تحديات

---

(١) معتز بالله عبد الفتاح، دعاوى إصلاح الإسلام، في: طارق البشري (وآخرين)، الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، أمتي في العالم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٦م)، (ص ١٦٩).

وما يرتبط به من سياق، كما تحدثنا عن أهمية السياق في الرؤية الإسلامية سالفًا.

نجد أن عمر كقائد سياسي مهتم بالمرجعية الدينية كأساس للحكم تنبثق منه القرارات والقوانين التي تسير عليها القيادة وسائر أفراد الجماعة على السواء، فإنه كان يعمل على هذه المؤسسة دائمًا بما ذكرناه من أهمية رجوعه في كثير من الأمر إلى العلماء والفقهاء وجعلهم من حوله ولا يعتمد عليهم دون سواهم وإنما يعود إلى غيرهم كذلك ليتحقق من الأمر مع قيامه على إعادة تفعيل مبادئ الشرع على النحو الذي هي عليه من إنصاف لحق كل فرد، حاكمًا أو محكومًا، قائدًا أو فردًا في الجماعة التي تعطلت وزيفت بفعل قواعد الملك وأولوياته، فأعاد القيادة لشرعيتها وأكد على أهمية المساءلة، وأنها ترتبط بفكرة إحقاق الحق والعدل بالرجوع إلى المرجعية الدينية وليس إلى أفراد بعينهم نضفي عليهم قداسة أحكامهم وما يعكسه ذلك من أهمية مأسسة هذه المؤسسة وعدم شخصنتها، والمشاركة وأشكالها والمساواة بين الناس جميعًا والعدل وما يرتبط به في كل أمر.

٥ - قام النموذج القيادي العمري على الوظائف الأساسية المتوقعة للدور السياسي المرجو منه وفق التوجهات الأساسية لنظامه بالتزامه بالوفاق الأساسي « منهج الإسلام أو الشريعة »:

وإجمالًا يمكن إبراز ذلك على النحو التالي:

أ - الوظيفة العقدية: جعل عمر من قيم ومبادئ الإسلام قيمًا بناءة تخلق روح العمل والصدق والبناء والإخلاص، فكانت قيم الإسلام هي القيم الجامعة التي تسعى الجماعة بأفرادها مسلمين وغير مسلمين في إطارها بما يحقق العدالة والتقدم على المستويات كافة، فعمل على تعلم قيم الإسلام وتعليم أصوله وفروعه، وتذكرة كل فرد في الرعية ونفسه بها، كما اهتم بالمؤسسات التربوية والتعليمية فعمل على بنية قيمية راسخة وبنى عليها بما يحافظ عليها وبما يجعل منها حافزًا للقيام والنهوض بكل سبل العمران الدنيوي والأخروي في إطارها. كما كان امتثاله لهذه القيم والعمل عليها قولًا وعملًا مما جعل منه قدوة لكلٍّ فردٍ في رعيته، فهو من سعى ليفقه الناس دينهم[١]،

---

(١) فقد أرسل عمر العلماء ليعلموا الناس ويفقهوهم دينهم وأجرى عليهم رزقًا، أبو الفرج عبد الرحمن بن=

والذي تعرضنا له في الإصلاح السياسي للتعرف على دعوة الإسلام الواضحة لرضا المحكومين عن حاكمهم ومطالبته بالعدل والحق ومساءلته إذا ضيع،..... فكانت الوظيفة العقدية أساسًا لديه؛ فقد تعلم منذ الصغر أهمية المنظومة القيمية التي أشربها وتأثيرها في النفوس وعلى الإصلاح بدءًا من إصلاح الفرد في نفسه إلى إصلاح الفرد كلٍّ في مكانه، وفيما استرعاه بما يعود على إصلاح المجتمع والدولة والمعمورة كلها.

ب - **الوظيفة التوزيعية**: عمد عمر إلى توزيع الأعمال على الولايات بناءً على أسس موضوعية؛ حيث لا تمييز في أماكن السلطة والأعمال على أساس مكانة اجتماعية أو أصل أو نسب، وإنما على أسس الأصلح لكل عمل وحاجة العمل أو الولاية، كما عمل على توزيع موارد الدولة على مستحقيها، فلم يجعل بيت مال المسلمين خزانته الخاصة يأخذ منها ويغدق كيفما يشاء، بل عمد إلى توزيعها بشكلٍ عادل بين الرعية سواء بسواء مع أهل الخلافة الأموية، بل زاد عليها أنه كان يحرم نفسه من حقه فيها.

ج - **الوظيفة الجزائية**: تبدو جلية في قيامه المستمر على المساءلة ومحاسبته نفسه ومحاسبة بطانته وكل فرد في رعيته له، ومساءلته للقائمين على الأعمال والولايات ومكاتبتهم إليه؛ فإما الالتزام بمنهج الحكم في عهده القائم على المنظومة القيمية الإسلامية بما فيها من عدالة وشورى وحساب ومساءلة، وإما عزلهم فيمن له أن يعزل، أو توقيع الجزاءات والعقاب على من يخالف.

وفي إطار قيامه على هذه الوظائف الأساسية بما ينعكس على ممارسات الإصلاح السياسي، يتبين لنا - في إطار وعي دقيق وسعي دؤوب منه للعمل على حفظ الدين - سعيه إلى تعليم الناس وتفقيههم أمور دينهم، راجيًا بذلك عمران الآخرة لحكمه بما أنزل اللّه، وعمران الدنيا بما تبنيه في النفوس، وحفظ النفس والنسل، فلم يرضَ بقتل فرد من أفراد الرعية حتى إذا كان في صفوف المعارضة، بل أعطاه حقوقه في التعبير والمناظرة ومكَّن له في مطالبه، وحفظ العقل بما قام عليه من تعليم عقول الرعية وتفقيهها بما يجعلها عقولًا واعية مدركة للأهداف ولأهمية العمل وأهمية

=الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٦٤).

الشورى والاختيار، فكانت العقول في عهده واعية عاملة بانية، وحفظ المال، فقد علم أنه مسؤول عنه وأنه من موارد الدولة وليست موارده الشخصية، فعمل على إنفاق كل درهم في مكانه حتى كانت الأكباد الجائعة أَوْلى بالصدقات من البيت الحرام فامتلأت الأرض رخاءً على الناس، حتى عندما سأل عمر عن المساكين الذين كانوا يجلسون في مكان كذا وكذا؟ قال: قد قاموا منه يا أمير المؤمنين، وأغناهم اللَّه(١).

د - **الوظيفة التطويرية:** انتقل عمر بالناس من حياة الفساد والاستبداد إلى الإصلاح والشورى، ومن الحكم بالوراثة إلى اختيار القيادة، ومن سلب ونهب وسوء استغلال لموارد الدولة إلى إنفاق كل درهم في مكانه. وبالرغم من هذه التطويرات الفارقة التي أحدثها في عهده إلا إنه يمكن القول: إنه لم يكتمل قيامه بالوظيفة التطويرية إلى تشكيل بنية مؤسسية تحافظ على ممارسات الإصلاح وتبني عليها من بعده.

٦ - قيام النموذج القيادي العمري على تحقيق قدرات النظام:

وذلك بالاستجابة لمطالب الرعية (**القدرة الاستجابية**)، لما حققه من قدرة على استخراج وتوزيع الموارد البشرية والمادية بقيامه على نظام لتوفير النفقات وإعطاء كل ذي حقٍّ حقه (**القدرة الاستخراجية والتوزيعية**)، وبهذا النظام العادل تحققت **القدرة التنظيمية**، بما تعنيه من قدرة النظام على ضبط سلوك وعلاقات الأفراد؛ حيث انتهت الصراعات على الموارد والحسد والحقد بين الفقراء والأغنياء؛ إذ ردت الأموال من الأغنياء إلى الفقراء، كما حقق تأييدًا للمواطنين على جميع المستويات من العلم والقول والعمل، فلم تكن خطبه لتحقيق التأييد، وقد حقق ذلك أيضًا، وإنما لتحريك مساعي الشعوب للعلم والعمل والنهوض (القدرة الرمزية). فكان نموذجًا لتحقيق مطالب الرعية والقيام عليها بما يحقق استخلافه في الأرض واستخلاف رعيته.

٧ - قيام النموذج القيادي العمري على مواجهة أزمات النظام:

بقيام عمر على ممارسات الإصلاح السياسي بشكلٍ تكاملي متوازٍ - يمكن القول: إنه قد تغلب بذلك على مواجهة أبرز أزمات النظام السياسي التي تعرض لها بالانتقال من حالة إلى أخرى، فقد تحدثت نظريات التنمية عن الأزمات التي يواجهها

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٦٦).

المجتمع عند الانتقال من الحالة التقليدية إلى الحالة الحديثة والتي حصرها (لوسيان باي) في ست أزمات؛ وهي: أزمة الهوية، وأزمة الشرعية، وأزمة التغلغل، وأزمة المشاركة، وأزمة التكامل، وأزمة التوزيع[1]، وتجاوزها بتحقيق الإصلاح لتحقيق النماء والعمران، فواجه أزمة الهوية بأن أحيا قيم الإسلام بعدلها ورحمتها وبنائها لكل فرد في الخلافة مسلم وغير مسلم، فشكلت هوية انتماء بعيدة كل البعد عن الاغتراب عن النظام، وحقق البناء العمراني للأمة، وقد كان غير المسلم والمسلم يفخر بانتمائه وأمنه تحت لوائه، فكان المجتمع واضح الهوية متكاملًا داخليًّا يتعاضد جميع أعضائه خاصة بعدما تمكن من تهدئة الصراعات الداخلية للمعارضين من الخوارج وغيرهم لمظالم الحكم الأُموي، بما قام عليه من رد المظالم، وفتح باب الحوار والمناظرة معهم حتى لم تعد هناك مسألة عالقة مع الخوارج إلا مسألة ولاية العهد، وأخذ يفكر في هذا الأمر، فتغلب على أزمة التكامل. كما تغلب على أزمة الشرعية فكانت شرعيته مستمدة من رعيته باختيارهم له بالبيعة - لالتزامه بمنهج الإسلام وكان الوفاق الأساسي لشرعيته ولتنظيم العلاقة بين القيادة والمحكومين - ورضاهم بخلافته بعدما خلع نفسه عن الحكم الوراثي البعيد عن منهج الإسلام فاسترشد بمنهج الإسلام منذ اللحظة الأولى للخلافة.

وأرشد الرعية إليه فأصلح وصلح حال البلاد والعباد فتغلب على أزمة التغلغل، فاستطاع أن يتتبع بنفسه وعبر مراسليه وعبر حثه لحق كل فرد في رعيته برفع حاجته إليه، من أن يتغلغل داخل المجتمع ويعلم مشكلاته ويبحث في حلها بما حقق التوزيع العادل والمشاركة السياسية السليمة فتغلب على أزمة المشاركة. وهذا يؤكد لنا أن القائم على عملية الإصلاح الذي يمتلك الرؤية والإرادة للوصول به إلى النماء والعمران، إنما يعلم أن الإصلاح السياسي إنما هو عملية كلية تكاملية متوازية، فالقيام على إحدى الوظائف يستتبع الوظائف الأخرى، وممارسة السياسات تستتبع سياسات أخرى بما يُمكِّن القيادة من خلالها من مواجهة التحديات والأزمات واحدة تلو الأخرى كذلك.

---

(١) نصر محمد عارف، مرجع سابق (ص ٢٤٧).

٨ - ويمكن القول: إن المقاصد الخمسة الأساسية للشريعة كانت نصب عيني عمر:

كانت توجهه وترشده وتحدد سلوكه وسياساته فتحقق **حفظ الدين** كأصل المرجعية التأسيسية ووفاق تتحقق به الشرعية ومنهج للراعي والرعية، **وحفظ** النفس والعقل والنسل بما عمد إليه من أمن للرعية؛ إذ لم يستحل الراعي دماءهم لأسباب سياسية أو معارضة فكرية، وإنما فحسب إذا أرادت نفسٌ سفْكَ الدماء فيكون إزهاق هذه النفس إنما هو لحفظ أمن الناس. وبتحقق أمن الرعية يتحقق أمن الراعي. وفي ظل هذه السياسات الأمنية كانت هناك حرية القول والفكر والنصح والمساءلة. فحقق حفظ العقل. وكان في توفيره حاجات الرعية واهتمامه بالتنشئة السياسية والإيمانية ما يحفظ النسل كمًّا وكيفًا. وقام على حفظ المال بما أنهاه من إسراف على مظاهر زائفة وقيامه بتوزيع عادل للثروة بما يحقق حاجات الرعية وينمي مجتمعاتهم ويقضي على حالات السرقة والنهب، فتتحقق مقاصد الإصلاح من عمران مستمر بما يكون من حفظ ابتداء وحفظ نماء. إلا أنه في إطار قِصَر مدة ولايته، نجح النموذج العمري بإيمان وإرادة وعزم في تحقيق الإصلاح ابتداءً، فحقق حفظ الابتداء والأداء والبناء إلا أنه لم يسعفه الوقت لاستكماله ليصل إلى حفظ البقاء والنماء.

٩ - النموذج القيادي العمري والدور الإصلاحي:

أ - بينت دراسة النموذج العمري توافر العوامل التي تجعل من النموذج العمري نموذجًا قياديًّا بما تحمله هذه الكلمة من معانٍ إيجابية إصلاحية، ويمكن بلورة أبرز هذه العوامل على النحو التالي:

١ - إدراك عمر للضرورة القصوى للقيادة السياسية؛ بدءًا بالقائد الفرد رأس النظام، والذي يمثل القدوة والاقتداء لسائر أركان القيادة السياسية ولسائر أفراد الرعية، وتواصلًا بمؤسسة القيادة التي يعمل أفرادها معًا بالنصح والمساندة والتذكرة والمساءلة والمراجعة، في إطار القيم المشتركة ولتحقيق الأهداف والغايات المرجوة والمتوقعة من الراعي ومن الرعية.

٢ - تأثير العوامل الشخصية التربوية والمعرفية والعقدية القيمية لعمر ولأفراد بطانته في بلورة إدراك منهج وسياسات وآليات الممارسة القيادية الإصلاحية وفاعليتها.

٣ - تأثير السياق الموقفي على تفعيل العوامل الشخصية، والعكس صحيح، كبنية تكاملية مؤثرة، للقيام على العملية الإصلاحية، بما يحمله هذا السياق من مسهلات ومعوقات للدور الإصلاحي.

وقد كان السياق المحيط بعمر من أفراد مَن استعملهم من بطانته عاملًا مهمًّا وأساسيًّا ومسهلًا للقيام بالدور الإصلاحي. بينما مثَّل السياق المحيط به من أهل الطمع والجاه عائقًا أساسيًّا أمام استكمال نموذجه الإصلاحي.

٤ - تكشف قيادة عمر عن نمط قيادته. وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالقيادة الإصلاحية الكاريزمية الثورية العمرية، فقد اتصف بالبراعة في تقييم المواقف، والاستعداد للنضال وإنكار الذات والتضحية في سبيل ما يؤمن به ويعمل لأجله، وله كاريزميته في التفاعل مع أهل الثقة والعلم والإصلاح، وفي التفاعل مع رعيته، فشجع وحفز الرعية على قدم المساواة مسلمين وغير مسلمين على قول الحق والمساءلة والمشاركة السياسية. فاستمد كاريزميته ليس مما يتمتع به من صفات صدق وإخلاص وقدرة على التأثير فحسب، بل مما قدمه من إنجازات إصلاحية تفاعلية قبل وأثناء خلافته والتي ينفي خلالها كل أشكال الفساد والاستبداد وينفي معها نمط « المستبد العادل »؛ لأنه مع العدل لن توجد الحاجة بأيِّ حالٍ من الأحوال للاستبداد، ولكن أكد أهمية الأمن مع العدل.

ب - يشمل الدور الإصلاحي العمري ويؤكد: عناصر الدور والافتراضات النظرية له:

١ - عناصر الدور:

أ - مستوى توقعات الدور: يكشف هذا المستوى عن الصورة التي تشكلها القيادة للمحكومين والعكس صحيح. وفي إطار الرؤية الإسلامية يمكن القول: إن توقعات الأفراد تتحدد في إطار حفظ مقاصد الشريعة الخمسة: حفظ الدين بحماية العقيدة نقية على أصولها، وتطبيق أحكامه وقيمه في الواقع العملي، في جميع أبعاده ونواحيه، والحد الأدنى لذلك هو: تحقيق المعلوم من الدين بالضرورة، وتوحيد الفهم فيه عند

الممارسة والعمل، والسعي إلى تحقيق مقاصد الشريعة. وقد كانت التوقعات السياسية من المحكومين لدور القيادة العمرية إيجابية؛ ذلك إذ رأت الرعية منه صلاحًا وإصلاحًا في خبرة تمرسه السياسي في ولايته على المدينة وفي نصحه للخلفاء السابقين عليه بالعدل والإحسان والمساواة مع الرعية. فكانت ممارسته السياسية في خلافته ترجمة واعية سليمة لتوقعات المحكومين للمرجو من دوره القيادي من إنصاف للمظلوم، وإحقاق للحقوق، وقيام بالعدل والمساواة بين الرعية.

ب - مستوى توجهات الدور: يكشف هذا المستوى عن سلوك القيادة الذي يجب أن يُسلَكَ من أجل تحقيق الإصلاح السياسي، ويعبر الدور السياسي العمري عن:

(ب/ ١) توجه قائم على القيم الإيمانية والاستعانة باللَّه ﷻ وترسيخ هذه القيم كأساس للتفاعل بين سائر أنساق النظام والمجتمع.

(ب/ ٢) توجه تدريجي قائم على الوسائل السلمية من حوار ومناظرة وتفاعل وبناء العلاقات، وإحلال النخب الجديدة المصلحة محل النخب القديمة غير المصلحة لتغيير مساوئ الوضع القائم من مظاهر ترف وتمييز بين الراعي والرعية وغير ذلك.

ج - مستوى سلوكيات الأدوار: يكشف هذا المستوى عن الأفعال السياسية التي تقوم بها القيادة بالفعل، وتكشف الممارسة العمرية عن:

(ج/ ١) ترجمة القيم إلى قواعد متعارف عليها للعمل السياسي، وتحترم وتتبع من الراعي والرعية.

(ج/ ٢) مشاركة فعالة ومسؤولة للولاة والعمال والعلماء بوجهٍ خاص، ولكل فرد من الرعية بوجه عام.

(ج/ ٣) متابعة ومراجعة وتقويم مستمر في محاولةٍ لاستمرار القيام بالدور الإصلاحي.

وبذلك كان الدور الإصلاحي العمري دورًا إيجابيًّا متسمًا بالسلامة والملاءمة في إدراك القيادة للمطالب (التوقعات) التي ينبغي تحقيقها لتحقيق الإصلاح السياسي، وللوظائف المنوطة بها والأدوار الموكولة إليها، ولأدوار الأفراد والمؤسسات الأخرى للنسق السياسي، فكان هناك تفاعل وتكامل وتساند للأدوار بما يحقق الإصلاح

السياسي. كما أدرك السياق المحيط به والذي يمارس دوره في إطاره، بمسهلاته ومعوقاته، ومحاولة تهيئته لهذا الدور الإصلاحي. وبالتالي تم ترجمة التوقعات إلى سلوك سليم عبر الوسائل والآليات لتحقيق أهداف وغايات الإصلاح السياسي.

٢ - يؤكد الدور الإصلاحي العمري الافتراضات النظرية الخمسة لنظرية الدور، على النحو التالي:

أ - يعد نمط السلوك العمري الإصلاحي (الكاريزمي) الثوري صفة مميزة لأدائه ولأداء أفراد بطانته من قادة وعمال ومستشارين.

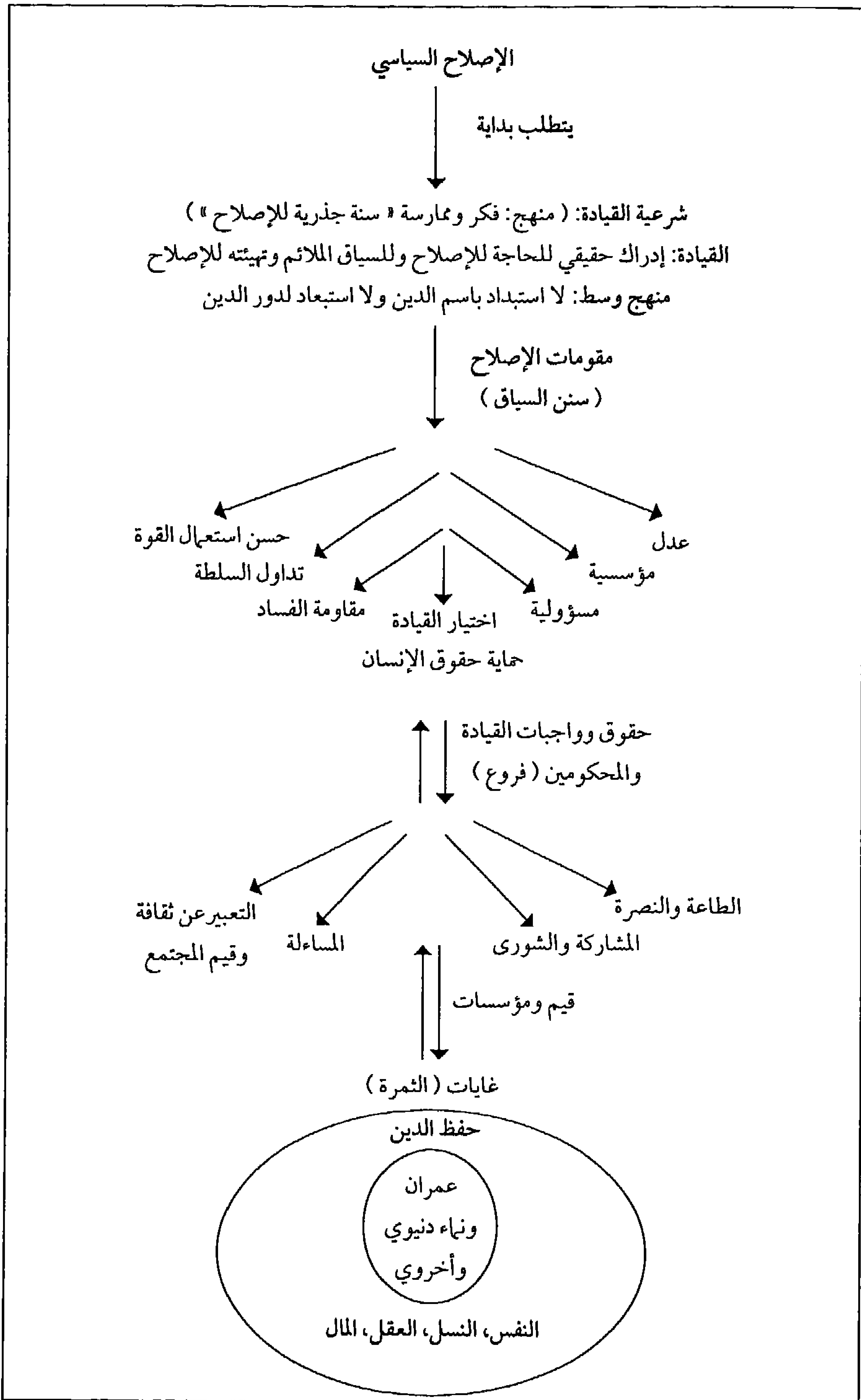
ب - ارتبط الدور الإصلاحي للقيادة بكل فرد في الرعية قائم على القيم الإيمانية المشتركة والبناءة للعمل المستمر والعدل مع كلِّ أفراد الرعية دون تمييز.

ج - إدراك القائمين على الإصلاح بأهمية الدور الإصلاحي وبالملابسات المحيطة بهم على القيام على الدور الإصلاحي المتوقع والمرجو منهم. فقامت العدالة الاجتماعية والتقريب بين الطبقات ورد المظالم والمشاركة السياسية فتحقق الدور الإصلاحي المرجو.

د - عملت القيادة العمرية على تأهيل وتنشئة أفرادها وكلِّ فرد في الرعية على القيام بالدور الإصلاحي.

هـ - استمر الدور الإصلاحي بسبب ما ترتب عليه من نتائج إصلاحية لكل فرد في رعيته، مما دعم الابتداء والتأسيس ومحاولة الاستمرار في الإصلاح. بينما تسبب ارتباط الدور الإصلاحي العمري بسياق محيط بالفاسدين والطامعين - رغم محاولات إصلاحهم - في عدم استمرارية الدور الإصلاحي.

ويمكن تصور النموذج القيادي العمري للإصلاح السياسي، أو نموذج إسلامي للإصلاح السياسي من زاوية دور القيادة، على النحو التالي:


الإصلاح السياسي
يتطلب بداية
شرعية القيادة: (منهج: فكر وممارسة « سنة جذرية للإصلاح »)
القيادة: إدراك حقيقي للحاجة للإصلاح وللسياق الملائم وتهيئته للإصلاح
منهج وسط: لا استبداد باسم الدين ولا استبعاد لدور الدين
مقومات الإصلاح
(سنن السياق)
عدل
مؤسسية
مسؤولية
اختيار القيادة
مقاومة الفساد
تداول السلطة
حسن استعمال القوة
حماية حقوق الإنسان
حقوق وواجبات القيادة
والمحكومين (فروع)
الطاعة والنصرة
المشاركة والشورى
المساءلة
التعبير عن ثقافة
وقيم المجتمع
قيم ومؤسسات
غايات (الثمرة)
حفظ الدين
عمران
ونماء دنيوي
وأخروي
النفس، النسل، العقل، المال

وبذلك كان دور عمر للإصلاح السياسي ترجمةً واقعيةً وفعليةً لما ذكرناه سالفًا عن الدور السياسي في الرؤية الإسلامية، والذي يشمل التوقعات السلوكية المتبادلة بين لحاكم والمحكوم، والتي تتعلق بأهداف عامة، خاصةً بالاستخلاف من عمران ونماء، ومعايير ووسائل لتحقيق هذه الأهداف، من شورى وشرعية ومشاركة ومساءلة وعلم (منهج) وعمل (تنظيمات وإجراءات تضبط العلاقات وتفاعلاتها) على أساس أن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو: عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين وقيامهم بما كلفوا به شرعًا للوصول بعمران الدنيا إلى عمران الآخرة.

وأخيرًا يمكن القول: إنه كثيرًا ما نجد مصلحين لديهم الإرادة الحقيقية النابعة من إدراك للحاجة للإصلاح والاستمرار عليه، ولكن ينقصهم العلم، فيفسدون، وهناك عالمون ولديهم الإدراك بالحاجة للإصلاح، ولكنهم غير قادرين على تطبيق ما يعلمون. أما عمر فاجتمعت لديه النية الإصلاحية الصادقة (عن إدراك واعٍ بمنهج الإسلام وبظروف وملابسات الظلم الأموي البعيد عنه) والقدرة على التطبيق لما يتمتع به من سلطة (الإدارة)، والعلم (المنهج)، فكان قائدًا قدوة نموذجًا قياديًّا للإصلاح والقيام عليه، على قدر استطاعته بحقه، مستنيرًا بمنهج عدل، مستعينًا ببطانة الخير، قائمًا على وسائله وآلياته.

* * *

خاتمة

إن الحديث عن الإصلاح لا ينتهي بدراسة أو بعدة دراسات أكاديمية بشأنه؛ لتعدد الفاعلين فيه وتكامل أدوارهم وتفاعلها تبعًا لمسؤولياتهم، ولما ينبغي ولما هو ممكن القيام به من أجله في إطار إدراكاتهم للحاجة إلى إصلاح، وإدراك للتكلفة وللأهداف والغايات، ولتعدد مداخله وفلسفته ومنهاجه على المستوى النظري مثلما هو على مستوى الممارسة باختلاف السياقات المحيطة المعوق منها والممكن للإصلاح - كل ذلك وأكثر منه مما لا يسعنا حصره يجعل من الإصلاح تساؤلًا كبيرًا يندرج تحته العديد والعديد من الدراسات والممارسات التي تختلف باختلاف المجتمعات وتطورها والفاعلين فيها.

أولًا: سعت الدراسة لأن تكون أكثر تحديدًا في تناول قضية هي من أكثر القضايا تعقيدًا وتشابكًا، وهي قضية الإصلاح السياسي عبر تركيز الضوء على أبعاد بعينها، دون إهمال للأبعاد الأخرى، تعمل على تشبيكها عبر مستوياته المختلفة والمتداخلة المتكاملة فيما بينها، وذلك على النحو التالي:

١ - فعلى مستوى أولوية الإصلاح: ركزت الدراسة على أولوية الإصلاح السياسي بالنظر إليه على أنه الإصلاح الذي ينظم ويقوِّم العلاقة بين الحاكم (القيادة) والمحكومين بما يعنيه ذلك من تفاعل سياسي وثقافي وقيمي، حضاري واجتماعي واقتصادي.

٢ - وعلى مستوى الفاعلين: ركزت الدراسة على الإصلاح من أعلى أو على دور القيادة في القيام على هذا الإصلاح والسعي به نحو الارتقاء بالأمم والرقي الحضاري، بالنظر إلى قدرة القيادة على التأثير انطلاقًا من شرعيتها، ورضا المحكومين عنها بالوقوف على رأس تنظيم أمورهم كافة، ولما تتمتع به من سلطة وقوة شرعية وموارد مادية تمكنها من القيام على الإصلاح وتنظيمه، بما يدرأ كافة أشكال الفساد والمفسدين، وبما يفسح الطريق لمجالات الإصلاح والمصلحين، وبما يقلل من تكلفة الإصلاح المادية؛ لأنها لن تسيء استغلال موارد الدولة كما ستوظفها فيما يخدم الإصلاح والبشرية؛ هذا على عكس القيادة المفسدة التي تواجه الإصلاح

ودعاته فتستعمل قوتها المشروعة لقهر وحبس وقتل دعاة الإصلاح إذا كان سعيهم في وجه قيادتها الفاسدة. كما ركزنا الضوء على أهمية الإدراك في ممارسة الدور؛ لأنه لن يكون هناك فاعلون دون إدراك للحاجة إلى الإصلاح ولمعوقاته وعوامل تمكينه. ومن هنا كان التركيز كذلك على أهمية السياق المحيط بدءًا من السياق التربوي الذي يحيط بالفاعل نفسه ويولد لديه الرغبة في الإصلاح والبناء، وانتهاءً بالسياق المكاني والزماني من مسهلات أو معوقات في طريق الإصلاح.

٣ - وعلى مستوى الفلسفة والمنهج: فمع أن الحديث عن الإصلاح السياسي كعملية وقيمة عامة ترتبط بالوجود الإنساني ذاته، ومن ثم لها من السمات والقواسم المشتركة على اختلاف الثقافات والشعوب والأمم وعلى اختلاف أشكال النظم والمجتمعات وتطورها، وعلى اختلاف الأزمنة والعصور - فقد سلطت الدراسة الضوء على رؤية تنبثق عن فهم المنهج الإسلامي في تناول إحدى أبرز القضايا العامة والشاملة وهي قضية الإصلاح السياسي، وذلك بدءًا بالاهتمام بفلسفة المنهج الإسلامي للتعامل مع القضايا المختلفة وانتهاءً إلى أن مسألة الحاكم أو القائد أو الإمام وحقوقه وواجباته أو ما له وما عليه هي من أبرز المسائل التي شغلت الفكر السياسي الإسلامي منذ القدم وحتى الآن، وثار بشأنها العديد من التساؤلات خاصة فيما يتعلق بادعاءات قداسة الإمام، أو الحق الإلهي المطلق أو الطاعة العمياء للحاكم؛ كمنطلق من فلسفة المنهج الإسلامي والربط بينها وبين ممارسات الاستبداد والفساد على مستوى القيادات أو الحكام، على مستوى الممارسة في البلدان الإسلامية قديمًا وحديثًا.

٤ - وانطلاقًا من الكشف على المستوى النظري عن رؤية إسلامية بشأن الإصلاح السياسي في إطار التركيز على دور القيادة، نستكمل هذه الرؤية بالتطبيق على مستوى الممارسة عبر النموذج التاريخي لقيادة الخليفة عمر بن عبد العزيز؛ ليعبر عن نموذج القائد المصلح الذي نجح بانطلاقه من فلسفة إيمانية إسلامية في مواجهة الاستبداد والفساد، والمبادرة بإرادة وعزيمة صادقة إلى العمل الدؤوب بما يؤمن به قولًا ويقينًا لترجمته إلى إصلاح ينبني على صلاح في نفسه يبثه في رعيته، ويدفع بهم جميعًا نحو المضي قدمًا نحو الإصلاح بما ينفي القول بادعاءات أن ممارسات الاستبداد والفساد ومقولة تخلف هذه البلدان مستمدة من فلسفة الإسلام ومنهجه، وإنما حقيقة الأمر أن

الفساد والاستبداد وليدا طغيان أفراد وجهالة شعوب.

فتقدم الدراسة رؤية إسلامية لإجراءات وعمليات لازمة للإصلاح السياسي، ودور القيادة فيها، على وجه الخصوص. وذلك عبر رؤية عامة لمصدريها القرآن والسنة، ولأبرز مساهمات الفكر الإسلامي بشأنه وعبر الممارسة الإسلامية للنموذج القيادي العمري في إطار مدخل سنني - مقاصدي، يؤكد الإجراءات اللازمة لخلق وسائل وآليات تحركها مقاصد تفعل القيام على إصلاح البلاد والعباد، وتفتح باب أهمية تأثير السياق والظروف المحيطة بكل حالة ودرجة تطورها الإصلاحي بما يؤثر على عملية الإصلاح السياسي كممارسة.

مع محاولة حل الجدل المستمر حول التناقض المصطنع بين الإسلام والديمقراطية، بما قد يجعل الدراسة مقدمة مهمة لدراسات عدة لواقع البلدان الإسلامية، فتقدم الأساس للقواسم المشتركة التي لا غنى للإصلاح السياسي عنها.

ثانيًا: وفي إطار ما سبق، يمكن القول بأن أهم ما توصلت إليه الدراسة، ما يلي:

١ - أهمية القيادة كظاهرة جماعية مؤسسية بشقيها المادي والمعنوي القيمي بما يعبر عن التكامل اللازم بينهما؛ فالقيادة يقوم عليها أشخاص لهم سلوك تحركه دوافع وخصائص شخصية ترتبط بالتكوين التربوي والمعرفي بما يشكل مدركاتهم في سياق أحوال وظروف محيطة بما يشكل بنية فكرية يتم ترجمتها على مستوى الممارسة في إطار الكيانات المادية أو المؤسسات. وقد تأكد ذلك عبر دراسة الخليفة المصلح عمر بن عبد العزيز، بمحاولة التعرف على تجربته الإصلاحية عبر فهم التكوين التربوي والمعرفي له بما يمثل قيمًا تنعكس على واقع صياغة السياسات الإصلاحية وممارساتها دون إغفال تأثير السياق المحيط به (من علماء ومعارضة وأسرة أموية فاسدة) على ممارساته الإصلاحية.

٢ - تأكيد حقيقة مفادها أنه بالرغم من كون الحديث عن الإصلاح السياسي يعكس تنوعًا واختلافًا حول فلسفته ومنهجه وبرامجه وأولوياته والقائمين عليه، باختلاف المجتمعات ونظمها وظروفها وأحوالها وأزمانها إلى غير ذلك، وَبِغَضِّ النظر عن الأُطر الفكرية والرؤى المختلفة ودوافع القائمين عليها، فهناك إجراءات عامة إنما

تمثل قواسم مشتركة لأي إصلاح سياسي، والتي تبلورت في أهمية وجود سياسات وقيم نظامية وعمليات جزئية لازمة للمضي قدمًا نحو الإصلاح السياسي؛ أهمها:

أ - الشرعية والمشروعية.

ب - العدل والمساواة والحرية.

ج - المحاسبة والمساءلة والمسؤولية والشفافية.

د - المشاركة السياسية.

هـ - المؤسسية والفصل بين السلطات والتداول السلمي للسلطة.

و - مقاومة الفساد.

ز - مقاومة الاستبداد وحسن استعمال القوة.

ح - حماية حقوق الإنسان.

٣ - محاولة تقديم رؤية إسلامية واعية تستفيد من مصادر الإسلام ومن خبرة إسلامية مفيدة شكَّلت نموذجًا تاريخيًّا حمل من الإيجابيات كما حمل الكثير من العقبات والمعوقات والتحديات، تمثلت في نموذج الخليفة المصلح عمر بن عبد العزيز، ومحاولة الاستفادة به في فهم وتفسير الواقع المعاصر دون أن يكون لصيقًا به، بما يتيحه لنا من فهم مقومات النجاح ومحاولة الاسترشاد بها في سياقات معاصرة، وفهم معوقات الانقطاع وعدم الاستمرارية.

*** وقد تمثلت أبرز عوامل النجاح، كما استقيناها من تجربة عمر الإصلاحية في:**

أ - إيمانه البنَّاء عبر فهم سليم لأمانة القيادة على الرعية في سياق تربوي ومعرفي بمبادئ وقيم ومقاصد الإسلام لشؤون الحياة كافة دون محاولة منه لتسييسها أو استعمالها بما يحقق مصالحه الشخصية أو مصالح أسرته وأعوانه، بل جعل منها - أي قيم ومبادئ وسنن ومقاصد الإسلام - وسيلة وغاية؛ فهي وسيلة للارتقاء بنفسه وبرعيته وببلاده ارتقاءً قيميًّا وماديًّا، فلا يكون ارتقاء الأبنية والقصور على حساب غياب العدل الاجتماعي وانتشار الظلم والبغي؛ ذلك لسعيه لتحقيق عمران الآخرة، كان عدله وتقواه وورعه مع نفسه ومع رعيته؛ ليس لأن ذلك يحقق ارتقاءً قيميًّا وماديًّا

تصلح عليه الإنسانية في الدنيا فحسب، بل إنه يعلم أن ذلك هو مطيته لينال رضا ربه وجنته، فكان علمه بذلك ترجمة لعمل وليس شعارات جوفاء فميَّزه في إصلاحه عن كثير من سابقيه ولاحقيه فكان خير دافع للسعي الجاد والمثمر والمستمر في الإصلاح.

ب - القيام على الإجراءات اللازمة للإصلاح السياسي والتي لا غنى عنها بدءًا بقيامه على رعيته بأن اختاروه وولوه عليهم، وانتهاءً بعدم اضطهاده أو قتله لمعارضيه، بل على العكس جعل لهم مجالًا لمحاورته والتعرف على مطالبهم والقيام عليها ما لم يكن فيه فساد وإفساد للرعية، وذلك لعلمه أن السماح بحرية الرأي والتعبير والمشاركة ليس منَّة منه، بل واجبًا عليه وحقًّا لهم.

ج - الاهتمام بالعلم والعلماء الذين يكونون له خير عون وخير بطانة بتقديم الشورى على حقها، وليس بما يحقق رضاه على حساب رعيته، كما كان لهم حق مساءلته وتذكيره بأوجه تقصيره وتبصيره كذلك بصورة حقيقية حية لحال الرعية، والتي كان يتتبعها عمر بنفسه أيضًا، لإمكانية القيام على إصلاح أحوالهم والتعرف على مكامن الفساد والقضاء عليها.

د - حاولت الدراسة الكشف عن أبرز التحديات والمعوقات التي واجهت النموذج العمري الإصلاحي والتي تسببت في انقطاعه وعدم استمراريته، والتي قد تؤدي إلى انقطاع نماذج أخرى في الأونة الراهنة، وقد تمثلت **أبرز هذه التحديات في:**

١ - انتشار نخبة الفساد، وعدم رغبتهم في الإصلاح الذي يمنعهم ثروات ونفوذًا يستبدُّون به على الرعية ويتفاوتون عنهم، وامتلاكهم النفوذ الذي مكنهم من الوصول لقائد الإصلاح والقضاء عليه.

٢ - عدم توافر إمكانات القوة حول قادة الإصلاح بما يردع محاولات القضاء عليهم للقضاء على إصلاحهم. ويعكس ذلك أهمية تحقيق الأمن والحفاظ عليه للراعي والرعية على حدٍّ سواء واتخاذ التدابير العاجلة والإمكانات الكفيلة، ولو بالقوة، لحفظ المصلحين لاستمرار الإصلاح.

٣ - قصر مدة ولايته، والتي شكَّلت أبرز تحديات تأسيس وترسيخ الإصلاح.

ويعكس ذلك أهمية عامل الوقت لترسيخ الإصلاح واستمراره؛ فالإصلاح السياسي ليس مرحلة ابتدائية وتنتهي وإنما مراحل مستمرة تستمر ما استمرت الرغبة في الحفاظ على الإصلاح ونمائه وليدفع الفساد ويدحضه، ولتأسيس المجتمع بما يسمح بيقظته لمواجهة مصادر تهديد أمنه وإصلاحه.

٤ - يمكن بلورة سنن الإصلاح السياسي كما تعلمناها من مواطن النجاح ومعوقات الاستمرار للنموذج العمري، وكما ذكرناها بشكل عام على مستوى الدراسة، فيما يلي:

أ - إذا صلح الرأس فليس على الجسد بأس، أو لا يصلح الحال إلا بصلاح الرأس، وصلاح الرعية رهن بصلاح الوالي والعكس صحيح، حتى إذا قامت الرعية بالإصلاح فإنها لا بد أن تختار من بينها قيادتها التي تقود العملية الإصلاحية للإصلاح وتستمر عليه. ولا حق بلا واجب مقابل له، وهذه سنة اللّٰه في الوجود كله، وأعظم الحقوق قاطبة، حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي[1].

وكان في صلاح وإصلاح قيادته وأدائه واجبات حقوق الرعية عليه، دافع رئيس لكل فرد في الرعية لسعيه للحصول على حقه وأداء حقوق القيادة عليه والحفاظ على حقوق الآخرين ومساءلة القائد وتوجيهه إذا قصَّر أو أغفل. كما كان في حفظه لبيت مال المسلمين من الإسراف والمظاهر الزائفة ومن نهب وسرقة المفسدين حافز لإخراج القادرين من الرعية لأموالهم للزكاة حتى فاض بيت مال المسلمين، ولصلاحه تكون بطانته (بطانة الخير) تحيط به وتعينه وترشده وتتجنبه بطانة السوء وتنصرف عنه، وذلك جميعه يؤكد أهمية أن القيادة قدوة وبصلاحها تصلح الرعية، وإن كان هذا لا ينفي وجود المفسدين، إلا أنهم قلة، ولن يكونوا كثرة إذا ما صلحت القيادة القدوة الدافعة لإصلاح الفساد والمفسدين والقضاء على إفسادهم.

ب - الإصلاح لا بد له من مرجعية. ومن ثم فالإصلاح المنهجي الفكري سُنة أساسية وركيزة محددة لمسار سائر مقومات الإصلاح. فقد حدد عمر بن عبد العزيز التزامه من أول عمل له بتنازله عن الخلافة - كولاية عهد - حتى اختاره الناس، وفي أول خطبة له وسائر خطبه وأعماله برز فيها كذلك التمسك بمنهج اللّٰه وحلاله واجتناب

---

(١) السيد محمد السيد عمر، الدور السياسي للصفوة...، مرجع سابق (ص ١٤١).

المحرمات، ودفع الرعية للعلم بالمنهج والعمل عليه من عبادات ومعاملات وجعله الوفاق الأساسي لشرعيته ولاستمرارها والحاكم بينه وبين الرعية بما منع أشكال الظلم والفساد المختلفة بين الراعي والرعية. فجدد الرجوع إلى منهج الإسلام الوسط، فكان كما قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: إن اللّه تعالى يقيض للناس، في كل رأس مائة سنة، من يعلمهم السنن، وينفي عن رسول اللّه ﷺ الكذب، فنظرنا فإذا في رأس المائة عمر بن عبد العزيز وفي رأس المائتين الشافعي[1].

ج - ضرورة التمييز بين المجالات الأربعة؛ العام والسياسي والخاص والشخصي، فعمر لم يستغل المال العام لأغراض شخصية أو لخاصته من أهله وأعوانه، كما أنه لم يستغل سلطته ونفوذه كخليفة ليميز بين الرعية، فنجده لم يخص نفسه أو أهله أو خاصته بأيٍّ ما يميزهم عن غيرهم من الرعية، بل عاملهم وحاسبهم على السواء كالرعية، بل شدد على نفسه وخاصته لرد مظالم بني أمية للرعية، ونجح بذلك في التمييز بين صلة الرحم ورحمته بنفسه وبين استغلال المال والشأن العام للتمييز في المصالح والمكاسب بين الناس عن غير وجه حق.

د - سنة إزالة الفساد السابق على عملية الإصلاح؛ لأن الإصلاح لا يقوم على فساد، فلم يكتفِ عمر بالقيام على الإصلاح في عهده، بل علم أن الإصلاح لا يقوم على فساد، فعمل على رد المظالم التي كانت قبله وإحقاق الحقوق حين قيل له أن يدع ما قبله وشأنه قال: .. فإني وجدت كثيرًا ممن قبلي، من الولاة، غروا الناس بقوتهم وسلطانهم، وغرهم بها اتباعهم، فلما وليت أتوني بذلك فلم يسعني إلا الرد على الضعيف من القوي، وعلى المستضعف من الشريف..

هـ - استطراق عملية الإصلاح وتكامل وتوازي عملياتها ومستوياتها. فكل منها يستدعي الآخر ويفرضه ليستكمل معه حلقات الإصلاح ويضفي عليه من نتائج وميزات إصلاحه.

و - سنة الاستدامة على القيام على مقومات الإصلاح لاستمرار الإصلاح فالمساءلة والتذكرة والنصح للقيادة لعونها للاستمرار على الإصلاح وترشيدها

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، مرجع سابق (ص ٥٤).

عملية مستمرة، كما تكشف عنها خبرة عمر، بين القائد وأعوانه، بل كل فرد في الرعية دون تمييز بما يحقق الشورى والحرية وبما لا يدع مجالًا لانتقاص المساواة، وانتشار العدل، وعدم الاستمرار على القيام على هذه المقومات لتقاوم محاولات إجهاضها يؤدي إلى عدم استمرار النموذج الإصلاحي.

كما أن الإصلاح السياسي كعملية مؤسسية مستمرة، يقوم على تفاعل تكاملي مستمر بين أطرافها، فقد تكون القيادة عليها الدور الأكبر باعتبارها المبادرة بالإصلاح، إلا أن هذا لا ينكر دور الشعب بمختلف مستوياته؛ فقد يكون للشعب الدور الأكبر، بمبادرة أحد أو بعض مستوياته من نخب أو مجتمع مدني أو غير ذلك من مختلف فئات الشعب ممن لديهم وعي بأهمية المبادرة بالإصلاح، إلا أن الشعب لن يتمكن من القيام على الإصلاح السلمي إلا بتعاون وتفاعل القيادة معه، أي مع الشعب، بقبوله للمشاركة الحقيقية والتداول السلمي للسلطة وقبوله المساءلة والمحاسبة والشفافية والمصداقية، وبغير ذلك يكون الإصلاح من الشعب بممارسة القوة بما له من تكلفة مادية وبشرية في التصادم مع السلطة، كما لا بد له من تنظيمات وإجراءات لمأسسة على ترجمة القيم والتوجهات والإدراكات البناءة إلى سياسات وأدوات وآليات لتحقيق الإصلاح وللاستمرار عليه، فكما أن هناك ما يسمى بشخصنة السلطة هناك شخصنة الإصلاح، وبالرغم من تميز شخصنة الإصلاح بما تحمله من إيجابيات على نقيض ما تحمله شخصنة السلطة من سلبيات كلها بالاستبداد، فإن شخصنة الإصلاح تحمل سلبياتها بانتهاء أفراده بوفاتهم أو بقبضة أهل الإفساد عليهم، بينما مَأْسَسَة الإصلاح ومَأْسَسَة المجتمع - وهو ما بدأه عمر إلا أنه لم يُمهَل ليستكمله - هي ما تنهض بالمجتمع والأفراد بما تُولده من أفراد آخرين يقومون على تنظيماته وإجراءاته وسياساته وأدواته، فيستمر معهم الإصلاح ويولد غيرهم.

ز - سنة التدرج للإصلاح مهمة لاستقراره وتقتضي التعرف على الأولويات والتدرج وفقًا لما له الأولوية. وقد كشفت خبرة عمر عن إدراكه لبعض الأولويات من شرعية للقيادة وتوجيه الرعية لأهمية نصح ومساءلة القيادة؛ إلا أنه بالرغم من محاولته لإصلاح أهل الفساد من بني أمية، وبالرغم من أنه أدرك خطورتهم على الإصلاح وتوعدهم له وتوعده لهم، لم يجعل من أولوياته اتخاذ التدابير والاحترازات التي تقيه

محاولاتهم إجهاض النموذج العمري للإصلاح، فتمكنوا من القضاء عليه ومن القضاء على مقومات الابتداء التي بدأها، ولم يسعفه الوقت لاستكمالها واستقرارها.

٥ - يمكن لنا أن نختم بالتأكيد على أن الوقوف على نموذج عمر لا يعني عدم وجود خبرات أخرى يمكن الاستفادة منها في الماضي والحاضر، إلا أنه خبرة أكدت الإرادة القوية في انقلاب القيادة على وضع الفساد إذا ما ابتغت الإصلاح، وأكدت قدرة الرؤية الإسلامية على تحقيق هذه الثورة الإصلاحية، كما لا يعني محاولة استنساخ الماضي والذي لا يمكن مع إدراك السياق وظروفه وملابساته المختلفة والمتطورة، وإنما يعني - ضمن ما يعني - أهمية القراءة الفاعلة لهذا النموذج، ومحاولة التقويم خلاله لنماذج إصلاحية معاصرة.

وقد تعددت محاولات الإصلاح في البلاد الإسلامية في الآونة الراهنة، على سبيل المثال، تمثل الحالة التركية نموذج الدولة الإسلامية القائم بالأساس على فصل الدين عن الدولة منذ سقوط الخلافة العثمانية، والتي بزغ معها جدلية الصراع المستمر بين الدين والدولة، بين مؤسسات داعمة لهذا الفصل، وأخرى رافضة له وتقاومه. وقد برز ذلك جليًّا مع وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في الآونة الراهنة، والمعروف بتوجهه المحافظ[1]، والذي يحاول التغلب على فك جدلية الصراع بين الدين والدولة وتكون حماية حقوق الإنسان مقياسًا لذلك؛ بمعنى أن حظر الحجاب مرفوض ليس حفاظًا على أحكام الإسلام فحسب، وإنما حماية للحريات والحقوق الأساسية للأفراد. ويمكن لنا القول: إنه يمكن للحالة التركية الاستفادة من النموذج العمري، بالتمسك بشرعية الممارسة السياسية وتقوية الرأي العام، وتأسيس المجتمع على القيم الحضارية المشتركة التي تكفل حماية حقوق الإنسان دون تمييز وتؤكد التعاون الحضاري المشترك، وتطالب بالعدل والمساواة، بما يدعم ويساند النهضة

---

(١) لمزيد من المعلومات عن الحالة التركية:

- إبراهيم البيومي غانم، الخبرة التركية، في: إبراهيم البيومي غانم وآخرين، العلاقة بين الديني والسياسي: مصر والعالم رؤى متنوعة وخبرات متعددة، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٨م).

- أوزلم تور - كافلي، من أربكان إلى أردوغان: «البحث عن التغيير في السياسة التركية»، في: عمرو حمزاوي (محرر)، بين الشعار والحقيقة: خطابات وبرامج الإصلاح في عالم متغير، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٤م).

والعمران الحقيقي للمجتمع التركي في إطار التفاعل الحضاري.

كما يمكن الاستفادة من النموذج العمري في إعادة صياغته لعلاقات النخبة وصناعة النخبة الجديدة واستبدال نخبة السوء، بأن يعمل على إعادة صياغة العلاقة بين سلطة الحكومة والبرلمان والرئاسة وسلطة المؤسسة العسكرية بما يسمح بتخصص السلطات والتوازن فيما بينها، وبما يمكِّن القيادة السياسية من ممارسة دورها الإصلاحي، ويؤكِّد الحريات العامة ويحميها، وبما يجعل دستورية القوانين تتفق وما يحقق الإصلاح القائم على الحفاظ على الحريات واحترام رغبات الأفراد بالأساس، وأن يستفيد مما شكل تحديًا وعائقًا أساسيًّا لعمر، بأن يعمل على حماية ذلك بتوفير الأمن اللازم لمقاومة محاولات الإفساد، وبذلك يمكن لتركيا أن تكون نموذجًا للإصلاح في المنطقة.

وبذلك يمكن القول: إن النموذج العمري ليس نموذجًا مثاليًّا لا يمكن تطبيقه، فهو وإن قدم لنا نموذجًا فريدًا في الورع والزهد والقصد والتنازل عن حقه في بيت مال المسلمين وهو شأن اختياري للقيادة أن تكون عليه أو لا تكون، إلا أنه قدم نموذجًا واقعيًّا للإصلاح السياسي من إزالة الفساد والقيام على العدل والشورى وإحقاق الحقوق وشمول الرعية بالرعاية متوازنا بين اللين والإحسان من ناحية والحزم وتحقيق الأمن للرعية من ناحية أخرى، متجنبًا الترف، ملتزمًا بالشريعة وقائمًا بالعدل، يسوس الرعية بوازع الدين وأثره في النفس، فمثَّل انقلابًا على سياسة البطش والشدة والعنف والترف لغالبية حكام بني أمية. ومن ثم فهو نموذج قابل للتطبيق ويمكن القياس عليه والاستفادة منه في تقويم نماذج إصلاح معاصرة - التي قد تحتاج لدراسات عديدة - تتعلم مواطن وعوامل النجاح فتبني عليها، وإشكاليات الانقطاع وعدم الاستمرارية فتتغلب عليها، وتأخذ بعين الاعتبار الظروف والأحوال والسياقات المختلفة للنماذج المعاصرة.

اللهم اجعله علمًا نافعًا وحجةً لنا لا علينا؛

وتقبله منا قبولًا حسنًا؛ إنك نعم المولى ونعم النصير،

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم.

* * *

قائمة المراجع

- القرآن الكريم.

مراجع باللغة العربية:

أولًا: الكتب:

١ - أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، طارق بن عوض اللّٰه بن محمد عبد المحسن ابن إبراهيم الحسيني (تحقيقان)، القاهرة: دار الحرمين، (١٩٩٤م).

٢ - أبو عبد اللّٰه شمس الدين محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة: المؤسسة العربية، (١٩٦١م).

٣ - أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، لبنان: دار الطليعة، (١٩٩٣م).

٤ - ــــــــ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دون ناشر، (١٩٩٣م).

٥ - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، جدة: الدار السعودية، (١٩٨٤).

٦ - ــــــــ، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، الكويت: دار القلم، (١٩٧٧م).

٧ - ــــــــ، الخلافة والملك، القاهرة: المختار الإسلامي، (١٩٩٥م).

٨ - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، لبنان: المركز الإسلامي للبحوث، (١٩٨٧م).

٩ - أبو يعرب المرزوقي (وآخرون)، مستقبل الإسلام، (لبنان: دار الفكر، د. ت).

١٠ - أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت.

١١ - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، القاهرة: المكتب الثقافي، (٢٠٠٤م).

١٢ - أبو محمد عبد اللّٰه بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت.

١٣ - أحمد الشرباصي، خامس الراشدين: عمر بن عبد العزيز، القاهرة: وزارة التربية والتعليم، (٢٠٠١م).

١٤ - أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر ﷺ البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا (تحقيق)، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، (١٩٩٤م).

١٥ - أحمد بن حنبل أبو عبد اللّٰه الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصر: مؤسسة قرطبة، د. ت.

١٦ - أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، السنن الكبرى، عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن (تحقيقان)، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٩١م).

١٨ - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عبد العزيز بن عبد اللّٰه بن باز (تحقيق)، القاهرة: دار التقوى، د.ت.

١٩ - أحمد عبادي (وآخرون)، أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، (٢٠٠٧م).

٢٠ - أحمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة اللّٰه في الخلق، لبنان: دار النفائس، (١٩٩٧م).

٢١ - أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، القاهرة: دار الشروق، (٢٠٠٤م).

٢٢ - أحمد مبارك البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، الكويت: مكتبة الفلاح، (١٩٨٧م).

٢٣ - الكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل، القاهرة: عالم الكتب، (٢٠٠٤م).

٢٤ - أنتوني غدنر، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (٢٠٠٥م).

٢٥ - برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: إبراهيم شتا، قبرص: دار قرطبة، (١٩٩٣م).

٢٦ - بسام عطية إسماعيل فرج، الفكر السياسي عند ابن تيمية، الأردن: دار الياقوت، (٢٠٠١م).

٢٧ - بشير محمد الخضرا، النمط النبوي الخليفي، القيادة السياسية العربية والديمقراطية، القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٥م).

٢٨ - بيترج ريد، القيادة المتميزة، علا أحمد (مترجم)، القاهرة: مجموعة النيل العربية، (٢٠٠٥م).

٢٩ - بيرتر اند بادي، التنمية السياسية، محمد نوري المهدوي (مترجم)، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، (٢٠٠١م).

٣٠ - توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، المنصورة: دار الوفاء، (١٩٩٢م).

٣١ - چورج كتورة، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد: دراسة تحليلية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (١٩٨٧م).

٣٢ - حامد عبد اللّٰه ربيع، الدعاية الصهيونية، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، (١٩٧٥م).

٣٣ - ـــــــ، نظرية القيم السياسية، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، د. ت.

٣٤ - حامد عبد الماجد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، (١٩٩٣م).

٣٥ - ـــــــ، مقدمة في منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠١م).

٣٦ - حسن نافعة، إصلاح الأمم المتحدة، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩٥م).

٣٧ - حسنين توفيق إبراهيم، التحول الديمقراطي والمجتمع المدني في مصر: خبرة ربع قرن في دراسة النظام السياسي المصري ١٩٨١ - ٢٠٠٥م، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦ م).

٣٨ - ـــــــــ الاقتصاد السياسي.. الإصلاح الاقتصادي، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، (١٩٩٩م).

٣٩ - حمدي عبد الرحمن حسن، الفساد السياسي في أفريقيا، القاهرة: دار القارئ العربي، (١٩٩٣م).

٤٠ - حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٩٩م).

٤١ - خالد محمد خالد، خلفاء الرسول ﷺ، القاهرة: المقطم للنشر والتوزيع، (٢٠٠٣م).

٤٢ - خديجة النبراوي، عمر بن عبد العزيز وتجربته الرائدة في الإصلاح، القاهرة: مركز التوثيق والدراسات والتربية الإسلامية، (١٩٩٨م).

٤٣ - خليل أحمد خليل، العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، لبنان: دار الحداثة، (١٩٨١م).

٤٤ - راغب السرجاني، العلم وبناء الأمة، القاهرة: مؤسسة اقرأ، (٢٠٠٧م).

٤٥ - راي تاكية، إيران الخفية: الشطرنج السياسي الخفي بجمهورية ولاية الفقيه، القاهرة: دار الكتاب العربي، (٢٠٠٧م).

٤٦ - رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، لبنان: دار الكتاب العربي، د.ت.

٤٧ - روبرت إيه دال، الديمقراطية ونقادها، ترجمة: نمير عباس، عمان: دار الفارس، (١٩٩٥م).

٤٨ - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، محمد محيي الدين عبد الحميد (تحقيق)، بيروت: دار الفكر، د. ت.

٤٩ - سليمان محمد الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة دراسة مقارنة، لبنان: دار الفكر العربي، د.ت.

٥٠ - سميح عاطف الزين، الإسلام خطوط عريضة عن: الاقتصاد، الحكم، الاجتماع، بيروت: دار الكتاب اللبناني، (١٩٧٩م).

٥١ - سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر - رؤية إسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة، (١٩٨٩م).

٥٢ - ـــــــــ في النظرية السياسية من منظور إسلامي، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٥٣ - ـــــــــ تنظير السنن: قراءة في نماذج سننية لدى ابن خلدون، قراءة معرفية ومنهجية، القاهرة: جامعة عين شمس، (٢٠٠٠م).

٥٤ - شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، حامد ربيع (تحقيق وتعليق)، القاهرة: دار الشعب، (١٩٨٠م).

٥٥ – صابر طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، القاهرة: مكتبة مدبولي، (٢٠٠٥م).

٥٦ – صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية.

٥٧ – صلاح الدين محمد نوار، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني: دراسة تحليلية ونقدية مقارنة، الإسكندرية: منشأة المعارف، (١٩٩٦م).

٥٨ – طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية مع دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، القاهرة: دار غريب، (٢٠٠٠م).

٥٩ – طه عبد اللّٰه العفيفي، من خطب الخلفاء الراشدين – رضي اللّٰه عنهم –، القاهرة: دار الرشاد، (٢٠٠٢م).

٦٠ – ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت: دار النفائس، (١٩٨٥م).

٦١ – عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، بيروت: المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٠م).

٦٢ – عبد الحليم إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، (١٩٨٠م).

٦٣ – عبد الحليم عويس، بنو أمية بين الضربات الخارجية والانهيار الداخلي: دراسة حول سقوط دولة بني أمية في المشرق، رابطة الجامعات الإسلامية، (١٩٨٧م).

٦٤ – عبد الحليم محمود، منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع، القاهرة: دار الرشاد، (٢٠٠١م).

٦٥ – عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، القاهرة: المطبعة السلفية، (١٩٨٠م).

٦٦ – عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، الإسكندرية: دار المعارف، د. ت.

٦٧ – عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون، مقدمة العلّامة ابن خلدون المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، لبنان: دار الفكر، (٢٠٠٤م).

٦٨ – عبد الرحمن عمر عياد، نظام الحكم والصحوة الإسلامية، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، (١٩٩٥م).

٦٩ – عبد العزيز بن عبد اللّٰه الحميدي، التاريخ الإسلامي مواقف وعبر: الأمويون والعباسيون والعثمانيون والدويلات المستقلة، الإسكندرية: دار الدعوة، (١٩٩٨م).

٧٠ – عبد الغفار رشاد محمد، أسس المنهج العلمي: أدوات ومناهج البحث السياسي، القاهرة: جامعة القاهرة، (١٩٩٦م).

٧١ – ـــــــ، الرأي العام: تكوينه وتأثيره، المنصورة: دار الأصدقاء، (٢٠٠٢م).

٧٢ – ـــــــ، الرأي العام والتحول الديمقراطي في عصر المعلومات، القاهرة: كلية الآداب، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م).

٧٣ – ـــــــ، مناهج البحث في علم السياسة: الكتاب الأول: التحليل السياسي، القاهرة: مكتبة الآداب، (٢٠٠٤م).

٧٤ – ـــــــ، التطور السياسي والتحول الديمقراطي: التنمية السياسية وبناء الأمة، د. ن، (٢٠٠٦م).

٧٥ – عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات الأفراد في الشريعة الإسلامية، لبنان: مؤسسة الرسالة، (١٩٩٦م).

٧٦ – عبد اللّه هدية، إشكاليات السلطة والحرية، دون ناشر، (١٩٩٨م).

٧٧ – عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٩٠م).

٧٨ – عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، القاهرة: دار الشروق، (١٩٩٩م).

٧٩ – ــــــــ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٦م).

٨٠ – ــــــــ، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، (٢٠٠٦م).

٨١ – عبلة حنفي، سيكولوجية الفن والإدراك، القاهرة: مؤسسة الطوبجي، د.ت.

٨٢ – عطية صقر، منهج الإصلاح في دعوة محمد ﷺ، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٦٨م).

٨٣ – علي عبد الحليم محمود، في فقه الإصلاح والتجديد عند الإمام حسن البنا، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، (١٩٩٤م).

٨٤ – علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٢م).

٨٥ – علي عسكر ومحمد الأنصاري، علم النفس البيئي: البعد النفسي للعلاقة بين البيئة والسلوك، القاهرة: دار الكتاب الحديث، (٢٠٠٤م).

٨٦ – علي مبروك، عن الإمامة والسياسة، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

٨٧ – علي محمد الصلابي، الخليفة الراشد والمصلح الكبير عمر بن عبد العزيز ومعالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، بيروت: دار المعرفة، (٢٠٠٦م).

٨٨ – عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمرو البصري، ابن كثير القرشي، عمر بن عبد العزيز، القاهرة: الدار القومية، (١٩٦٢م).

٨٩ – عماد الدين خليل، حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي، القاهرة، مكتبة النور، (١٩٨٥م).

٩٠ – عمار علي حسن، الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، (٢٠٠٦م).

٩١ – عمر شريف، نظم الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية: دراسة مقارنة، القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، (١٩٨٨م).

٩٢ – عمرو دراج، الإصلاح الوطني المنشود – المتطلبات والآليات: رؤية الأحزاب والقوى الوطنية المصرية، القاهرة: نادي أعضاء هيئة التدريس، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م).

٩٣ – فاروق أحمد الدسوقي، الخلافة الإسلامية أصولها الاعتقادية وحقيقتها وعودتها الحتمية، الإسكندرية، دار الأفراد، (١٩٩٨م).

٩٤ – فاطمة محمد علي عثمان، القيادة النسائية في عالم متغير، الإسكندرية: الملتقى المصري للإبداع والتنمية، (١٩٩٨م).

٩٥ – فتحي عبد الكريم ، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، القاهرة: مكتبة وهبة، (١٩٨٤م).

٩٦ – فريال مهنا، لا ديمقراطية في الشورى، بيروت: دار الفكر المعاصر، (٢٠٠٣م).

٩٧ – قمر الدين خان، ابن تيمية وفكره السياسي، ترجمة: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة الفلاح، (١٩٨٥م).

٩٨ – كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت: شركة الربيعات، (١٩٨٧م).

٩٩ – لطيفة إبراهيم خضر، الديمقراطية بين الحقيقة والوهم، القاهرة: عالم الكتب، (٢٠٠٦م).

١٠٠ – لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، لبنان: دار الفكر المعاصر، (٢٠٠١م).

١٠١ – مالك بن نبي، مشكلات الحضارة: ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، لبنان: دار الفكر المعاصر، (٢٠٠٢م).

١٠٢ – مجدي محمد محمد عاشور، السنن الإلهية في الأمم والأفراد، القاهرة: دار السلام، (٢٠٠٦م).

١٠٣ – مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، القاهرة: وزارة التربية والتعليم، (١٩٩٤م).

١٠٤ – مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دمشق: دار الحصاد، (١٩٩٨م).

١٠٥ – محمد إبراهيم ماضي، من أين يبدأ الإصلاح؟ طنطا: دار البشير، (١٩٩١م).

١٠٦ – محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، (١٩٩٦م).

١٠٧ – محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة: منصور محمد ماضي، بيروت: دار العلم للملايين، (١٩٥٧م).

١٠٨ – محمد الخضري بك، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة الأموية، تحقيق: محمد العثماني، بيروت: دار القلم، د.ت.

١٠٩ – محمد السيد الجليند، من قضايا الفكر الإسلامي الحديث: قراءة تحليلية نقدية، القاهرة: دار الهاني، (٢٠٠٦م).

١١٠ – محمد السيد سعيد، الانتقال الديمقراطي المحتجز في مصر، القاهرة: دار ميريت، (٢٠٠٦م).

١١١ – محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، (١٩٩٨م).

١١٢ – محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين، دمشق: دار القلم، (٢٠٠٥م).

١١٣ – محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، (١٩٨٧م).

١١٤ – محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٩٩٣م).

١١٥ - محمد بن عبد اللّٰه أبو عبد اللّٰه الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٩٠م).

١١٦ - محمد بن علي الحصرفي، بين الشورى الإسلامية والديمقراطية المعاصرة، السعودية، الإحساء: مكتبة دار المعالم الثقافية، (٢٠٠٦م).

١١٧ - محمد بن منصور بن حبي بن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت: دار الطليعة، (١٩٨٣م).

١١٨ - محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، (١٩٧٨م).

١١٩ - محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، الجيزة: مكتبة مدبولي الصغير، (١٩٩٦م).

١٢٠ - محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، لبنان: دار الفكر المعاصر، (١٩٩٨م).

١٢١ - ــــــ فقه السيرة النبوية، القاهرة: دار السلام، (٢٠٠٥م).

١٢٢ - محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي، قدوة الحكام والمصلحين، عمر بن عبد العزيز مجددًا ومصلحًا، الرياض: مكتبة المعارف، (١٩٩٢م).

١٢٣ - محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، لبنان: مؤسسة الرسالة، (١٩٨٠م).

١٢٤ - محمد عطية الأبراشي، جان جاك روسو: وآراؤه في الإصلاح الاجتماعي، القاهرة: دار الأفراد.

١٢٥ - محمد عمارة، عمر بن عبد العزيز: ضمير الأمة وخامس الراشدين، القاهرة: دار الوحدة.

١٢٦ - ــــــ الإصلاح بالإسلام: معالم المشروع الحضاري للإمام محمد عبده، القاهرة: نهضة مصر، (٢٠٠٦م).

١٢٧ - ــــــ من أعلام الإحياء الإسلامي، القاهرة: الشروق الدولية، (٢٠٠٦م).

١٢٨ - ــــــ تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، (٢٠٠٨م).

١٢٩ - محمد كامل الخطيب، الإصلاح والنهضة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، (١٩٩٢م).

١٣٠ - محمد متولي الشعراوي، الخلافة: خلق الكون... الهدف والمنهج، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي.

١٣١ - محمود الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، بيروت: دار الجبل، (١٩٨٤م).

١٣٢ - محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم المعاصرة، ط٦، د. ن، (١٩٨١م).

١٣٣ - محيي الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٧م).

١٣٤ - مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

١٣٥ – مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م).

١٣٦ – معتز بالله عبد الفتاح، المسلمون والديمقراطية: دراسة ميدانية، القاهرة: دار الشروق، (٢٠٠٨م).

١٣٧ – مصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي: دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية، المنصورة: مكتبة الجلاء الجديدة، (١٩٨٩م).

١٣٨ – مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: مكتبة جامعة القاهرة، (١٩٥٣م).

١٣٩ – ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج.

١٤٠ – نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان، الصراعات وضرورات الإصلاح، القاهرة: مكتبة الأسرة، (٢٠٠٣م).

١٤١ – نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٢م).

١٤٢ – نظمي خليل أبو العطا، المعجزة التربوية لعمر بن عبد العزيز، القاهرة: دار السلام، (٢٠٠٥م).

١٤٣ – نيفين مسعد (محرر)، معجم المصطلحات السياسية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩٤م).

١٤٤ – هالة مصطفى، النظام السياسي وقضايا التحول الديمقراطي في مصر، القاهرة: دار ميريت، (١٩٩٩م).

١٤٥ – هنري لاووست، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، الإسكندرية:دار الدعوة، د.ت.

١٤٦ – وهبة الزحيلي، الخليفة الراشد العادل: عمر بن عبد العزيز، بيروت: دار قتيبة، (١٩٩٨م).

١٤٧ – وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، بيروت: دار الفكر المعاصر، ، د.ت.

١٤٨ – يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ، القاهرة: مكتبة وهبة، (٢٠٠٥ م).

١٤٩ – ــــــــ، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، (٢٠٠٧م).

١٥٠ – يوسف عبد الفتاح المرصفي، الإسلام... ثورة، قليوب: مطابع الأهرام التجارية، (٢٠٠٣م).

ثانيًا: الرسائل الجامعية:

١ – السيد محمد السيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩١م).

٢ – أماني عبد الرحمن صالح، أزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية: دراسة تحليلية لركائز وآليات الشرعية في نظام الخلافة، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩٨م).

٣ – إيمان أحمد محمد رجب، الاحتلال الأمريكي للعراق وتداعياته على النظام الإقليمي العربي، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٩م).

٤ – بشير سعيد محمد أبو القرايا، الدور السياسي للمسجد، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩٤م).

٥ - بكار الحاج جاسم، من سنن الطبيعة والمجتمع في ضوء القرآن الكريم، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، (١٩٩٩م).

٦ - جلال عبد اللّه معوض، علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية: دراسة في المنطقة العربية، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٨٥م).

٧ - حامد عبد الماجد قويسي، دور السلطة السياسية في تشكيل الرأي العام، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩٦م).

٨ - حسنين توفيق إبراهيم، مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٨٥م).

٩ - سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٨٧م).

١٠ - شريف عبد الرحمن، نظرية النظم ودراسة التغير الدولي، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، (٢٠٠٣م).

١١ - عبد العزيز صقر، دور الدين في الحياة السياسية، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٨٩م).

١٢ - عبد العظيم محمود حنفي، تأثير العوامل الخارجية على الإصلاح السياسي في النظم السياسية العربية (٢٠٠١ - ٢٠٠٤م)، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٧م).

١٣ - فوزي علي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩١م).

١٤ - ماجدة علي صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر من (١٩٥٢ - ١٩٨١م)، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩٠م).

١٥ - معتز باللّه عبد الفتاح، وظيفة الدولة الاقتصادية بين الانحسار والازدهار: مقاربة نظرية، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩١م).

١٦ - محمد أحمد علي، دور المثقفين في التنمية، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٨٥م).

١٧ - ممدوح مصطفى إسماعيل، مساءلة الإدارة العامة بين النظرية والتطبيق: رؤية إسلامية، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م).

١٨ - نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٨٣م).

١٩ - هبة رءوف عزت، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩٢م).

٢٠ - هند مصطفى علي محمد الشلقاني، الإصلاح السياسي في خطاب المرأة المصرية: دراسة في خطابي

ملك حفني ناصف وهدى شعراوي، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م).

ثالثًا: المقالات والدراسات:

١ - إبراهيم أصبان، السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، في: أحمد عبادي(تقديم)، السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، المملكة المغربية: مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، ع ٢٥، (يوليو ٢٠٠٧م).

٢ - إبراهيم البيومي غانم، الخبرة التركية، في: إبراهيم البيومي غانم وآخرين، العلاقة بين الديني والسياسي: مصر والعالم: رؤى متنوعة وخبرات متعددة، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٨م).

٣ - أحمد سليم البرصان، مبادرة الشرق الأوسط الكبير: الأبعاد السياسية والاستراتيجية، السياسة الدولية، القاهرة: الأهرام، ع ١٥٨، مجلد ٣٩، (أكتوبر ٢٠٠٤م).

٤ - أحمد عبادي المقدمة، في: أحمد عبادي(وآخرين): أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، (٢٠٠٧م).

٥ - أسامة الغزالي حرب، الدور الخارجي وإصلاح الشرق الأوسط، السياسة الدولية،القاهرة: الأهرام، ع١٦٠، مجلد، ٤٠ (أبريل ٢٠٠٥م).

٦ - ــــــ الإصلاح من الداخل، السياسة الدولية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع ١٥٦، مجلد ٣٩، (إبريل ٢٠٠٤).

٧ - مدحت ماهر، التراث السياسي الإسلامي وحقوق الإنسان، في: أسامة مجاهد (محرر)، ستون عامًا على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان في النظرية والتطبيق: قراءة جديدة، القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، تحت الطبع.

٨ - إسماعيل راجي الفاروقي، إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٢٢، (أبريل - يونيو ١٩٨٠م).

٩ - أحمد فاروق عبد العظيم، النموذج الأمريكي للديمقراطية: قراءة في فلسفة الخطاب، السياسة الدولية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٥٣، مجلد ٣٨، (يوليو٢٠٠٣م).

١٠ - أكرم البني، عن الإصلاح الديموقراطي ومسؤولية دعاته، جريدة الحياة اللندنية، (٢ ديسمبر ٢٠٠٧م).

١١ - السيد الزيات، الديمقراطية وجدل الإصلاح السياسي، مجلة الديمقراطية، القاهرة: الأهرام، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ع٣، صيف (٢٠٠١م).

١٢ - السيد عمر، الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٩١، (ابريل ١٩٩٩م).

١٣ - السيد عمر، مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي، في: طارق البشري (وآخرين)، أمتي في العالم: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م).

١٤ - أوزلم تور - كافلي، من أربكان إلى أردوغان: البحث عن التغيير في السياسة التركية، في: عمرو حمزاوي (محرر)، بين الشعار والحقيقة: خطابات وبرامج الإصلاح في عالم متغير، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م).

١٥ - إيليا حريق، التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك، المستقبل العربي، القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية، ع ٢٥١، (يناير (كانون الثاني) ٢٠٠٠م).

١٦ - جابر عصفور ومحسن يوسف (محرران)، قضايا الإصلاح العربي، الإسكندرية: منتدى الإصلاح العربي، مكتبة الإسكندرية، (٢٠٠٥م).

١٧ - جفال عمار، المفهوم الاشتراكي للإصلاح السياسي، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، (٢٠٠٦م).

١٨ - جمال البنا، الإسلام كمشروع حضاري، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٢٥، (يناير ٢٠٠٧م).

١٩ - حامد عبد الماجد قويسي، « الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية »، المسلم المعاصر، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٥٩، (فبراير - أبريل١٩٩١م).

٢٠ - حسن أبو طالب، « النظام العربي تحديات ما بعد احتلال العراق »، دراسات استراتيجية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٢٦، (٢٠٠٣م).

٢١ - حسن حنفي، الدين والشرعية السياسية، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٢، (٢٠٠٣م).

٢٢ - حسن كريم، الحكم الصالح، في: إسماعيل الشطي وآخرين (محرر)، الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (ديسمبر ٢٠٠٤م).

٢٣ - حسن نافعة، وجهة نظر في تطور الرؤية الأمريكية تجاه العالم العربي، السياسة الدولية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٥٣، مجلد ٣٨، (يوليو٢٠٠٣م).

٢٤ - حميد الوافي، المعنى بين اللفظ والقصد... في الوظائف المنهجية للسياق، في: أحمد عبادي (وآخرين): أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، (٢٠٠٧م).

٢٥ - حنان قنديل، عملية الإصلاح السياسي في مصر بين النظرية والممارسة، في: مصطفى كامل السيد (محرر)، الإصلاح السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م).

٢٦ - رضوان زيادة، الخطاب العربي حول الإصلاح: إشكاليات المفهوم والتوظيف وسوء التوظيف، في: طارق البشري (وآخرين)، أمتي في العالم: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م).

٢٧ - رضوان زيادة، سياسات الإصلاح الديني في الدول العربية، جريدة الحياة اللندنية، (٢٢ديسمبر ٢٠٠٧م).

٢٨ - سيد إسماعيل ضيف الله (محرر)، الإسلام والديمقراطية، رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع ٢٨، (٢٠٠٢م).

٢٩ - ـــــــ مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي الحديث، سواسية، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع ٥٩، (٢٠٠٤م).

٣٠ - سيد القمني، أزمة الديمقراطية بين المقدس والسلطان، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ، الأهرام، ع ١٠، (أبريل ٢٠٠٣م).

٣١ - سيف الدين عبد الفتاح، إشكالية العلاقة مع السلطة: قراءة في نصوص تراثية ومنهاجية مقترحة، سلسلة بحوث سياسية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٩٧م).

٣٢ - ـــــــ، الشرعية، ضمن: علي جمعة وسيف الدين عبد الفتاح (إشراف)، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٨م).

٣٣ - ـــــــ، مدخل القيم: المفردات والمنظومة، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٩٠، (١٩٩٩م).

٣٤ - ـــــــ، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (إشراف)، دورة التثقيف الحضاري من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري (٤ - ٧ سبتمبر ٢٠٠٥م)، القاهرة: برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٥).

٣٥ - ـــــــ، الشورى من عزائم الأحكام، الأهرام، (١٤ يناير ٢٠٠٨م).

٣٦ - ـــــــ، نحو بناء مقياس للفساد: رؤية من منظور المدرسة الخلدونية، ورقة غير منشورة.

٣٧ - شادية فتحي، محددات الإصلاح السياسي في الدول العربية، في: الإصلاح السياسي في الوطن العربي، مصطفى كامل السيد (محرر)، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م).

٣٨ - صلاح بيومي، الديمقراطية والحرية والشورى، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٢، (ربيع ٢٠٠١م).

٣٩ - طارق البشري، حول القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع العربي المعاصر، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٧١ - ٧٢، (فبراير - يوليو١٩٩٤ م).

٤٠ - طارق البشري (وآخرون)، أمتي في العالم: الحرب الأمريكية على العراق، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٥م).

٤١ - ـــــــ، أمتي في العالم: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م).

٤٢ - طه جابر العلواني، السياق: المفهوم - المنهج - النظرية، في: أحمد عبادي (وآخرين)، أهمية

اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، (٢٠٠٧م).

٤٣ - عبد الحليم المحجوب، مبادرات إصلاح النظام العربي: الأسس والدوافع والخيارات المستقبلية، دراسة استراتيجية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٣٣، (٢٠٠٣م).

٤٤ - عبد السلام الطويل، سيد إسماعيل ضيف اللَّه (محرران)، مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي العربي، رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع ٣٧، (٢٠٠٥م).

٤٥ - عبد الغظيم محمود حنفي، العلاقات الأمريكية - التركية، السياسة الدولية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ع١٥٣، مجلد ٣٨ ، (يوليو٢٠٠٣م).

٤٦ - عبد الكريم عكيوي، منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي وضوابطه، في: أحمد عبادي (وآخرين)، أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، (٢٠٠٧م).

٤٧ - عبد اللطيف العبد (مقرر المؤتمر)، دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر: كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية، القاهرة: كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، (١٩٩٩م).

٤٨ - عبد اللَّه هدية، الدولة والديمقراطية في ظل العولمة، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع ٣، (٢٠٠١م).

٤٩ - عصام الدين محمد حسن، الطريق مغلق أمام الإصلاح من الداخل... فهل الخارج يريد إصلاحًا حقًّا؟، سواسية، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع٦٠، (٢٠٠٤م).

٥٠ - علا أبو زيد، خبرة العصر الأموي: من استئناف فتوح الراشدين وحتى بلوغ الفتح أقصاه، في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح(محرر)، العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٠م) المجلد الثاني.

٥١ - علي الدين هلال (إشراف)، مصر في التقارير الدولية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات الدولية، (٢٠٠٧م).

٥٢ - عليّ الدين هلال، محاضرة، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، (٢٠٠٦م).

٥٣ - علي الكواري (محرر)، أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، بيروت: دار الساقي، د. ت.

٥٤ - علي أومليل، العالم العربي وتحديات الإصلاح، شؤون الأوسط، (ربيع ٢٠٠٥م).

٥٥ - علي ليلة، رأس المال الديني... والقيمة المضافة للفعل الإنساني، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٢٦، (أبريل ٢٠٠٧م).

٥٦ - علي مبروك، الاستبداد بين الدين والسياسة، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٢٦، (٢٠٠٧م).

٥٧ – عماد الدين خليل، تداول السلطة، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٢٢، (١٩٨٠م).

٥٨ – عمار علي حسن، نقد العقل العربي.. مشروع الجابري يسائل التراث في خدمة واقع جديد، جريدة الحياة اللندنية، (٨ ديسمبر ٢٠٠٧م).

٥٩ – عمرو حمزاوي (محرر)، بين الشعار والحقيقة: خطابات وبرامج الإصلاح في عالم متغير، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م).

٦٠ – ـــــــ، لماذا تتعثر الديمقراطيات خارج الدول الغربية؟ جريدة الحياة اللندنية، (١٦ نوفمبر ٢٠٠٧م).

٦١ – ـــــــ، سردية الخطر: ملاحظات حول إشكاليات الإصلاح في العالم العربي، رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع٣٤، (٢٠٠٤م).

٦٢ – عمرو هاشم ربيع (محرر)، التعديل الدستوري وانتخابات الرئاسة ٢٠٠٥م، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، (٢٠٠٥م).

٦٣ – ـــــــ (محرر)، مصر والإصلاح عقب الانتخابات الرئاسية والبرلمانية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، (٢٠٠٥م).

٦٤ – عوض المر، الحق في الديمقراطية، مجلة الديمقراطية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٩، (يناير ٢٠٠٣م).

٦٥ – كرم الحلو، العلاقة الإشكالية بين الديمقراطية والليبرالية في الفكر العربي المعاصر، جريدة الحياة اللندنية، (١١يناير٢٠٠٨م).

٦٦ – كمال المنوفي، المقدمة، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، (٢٠٠٦م).

٦٧ – لؤي صافي، المثقف العربي بين دواعي السلطة وضرورات الإصلاح، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٨، (٢٠٠٥م).

٦٨ – محمود المراغي، ديمقراطية بلا نساء، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٥، (يوليو ٢٠٠٤م).

٦٩ – محيي الدين قاسم الخطيب، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٦٥ – ٦٦، (أغسطس – يناير ٩٢ – ١٩٩٣م).

٧٠ – محمد أبو رمان، الإسلام الديمقراطي.. الفشل الجديد، جريدة الحياة اللندنية، (٣٠ نوفمبر ٢٠٠٧م).

٧١ – محمد الولي، السياق.. إشكالية قديمة في أضواء جديدة، في: أحمد عبادي (وآخرين): أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، (٢٠٠٧م).

٧٢ – محمد أمزيان، الأساس التعاقدي لحيازة السلطة: مدخل فقهي، حافظ عبد الرحيم (وآخرون)، السيادة والسلطة: الآفاق الوطنية والحدود العالمية، لبنان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٦م).

٧٣ - محمد بريش، مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح، في: مصطفى كامل السيد (محرر): الإصلاح السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م).

٧٤ - محمد سعد أبو عامود، محددات مستقبل الإصلاح السياسي في الدول العربية، في: مصطفى كامل السيد (محرر): الإصلاح السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦).

٧٥ - محمد زاهي بشير المغيربي، الديمقراطية والإصلاح السياسي: مراجعة عامة للأدبيات، في: كمال المنوفي ويوسف محمد الصواني (محرر): ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، (٢٠٠٦م).

٧٦ - محمد سعد أبو عامود، التنمية السياسية بين النظرية والتطبيق: دراسة حالة مملكة البحرين، شؤون خليجية، ع ٤٩، (٢٠٠٧م).

٧٧ - ـــــــ، الوظائف الجديدة للدولة في عصر العولمة، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٣، (٢٠٠١م).

٧٨ - ـــــــ، الديمقراطية والأمن القومي في الواقع المعاصر، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٥، (٢٠٠٢م).

٧٩ - محمود عبد الفضيل، مفهوم الفساد ومعاييره، في: إسماعيل الشطي وآخرين (محرر)، الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (ديسمبر ٢٠٠٤م).

٨٠ - مريم سلطان لوتاه، نحو صياغة لنظريات التنمية السياسية من منظور عربي إسلامي، سلسلة بحوث سياسية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ع ١٠٢، (١٩٩٥م).

٨١ - مصطفى الفقي، العرب بين قوة الرأي العام وضعف الديمقراطية، جريدة الحياة اللندنية، (١٨ ديسمبر ٢٠٠٧م).

٨٢ - مصطفى اللباد، العامل الكردي في السياسة التركية، السياسة الدولية القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٦٩، مجلد٤٢ ، (يوليو ٢٠٠٧م).

٨٣ - مصطفى علوي، السياسة الخارجية الأمريكية وهيكل النظام الدولي، السياسة الدولية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع١٥٣، مجلد٣٨، (يوليو٢٠٠٣م).

٨٤ - مصطفى كامل السيد (محرر)، الإصلاح السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦م).

٨٥ - معتز بالله عبد الفتاح، كيف نواجه ثقافة مستبد...لكن؟، جريدة الوفد، القاهرة، (٨ سبتمبر ٢٠٠٧م).

٨٦ - ـــــــ، دليل الحاكم الحزين... لمعرفة هل هو الحجاج أم صلاح الدين؟، جريدة الوفد، (٩ ديسمبر ٢٠٠٦م).

٨٧ - ــــــ، مواجهة الفساد والوظيفة الأخلاقية للدولة، جريدة الوفد، القاهرة، (٥ يونيو ٢٠٠٧م).

٨٨ - ــــــ، محنة المسلمين بين سنة اللَّه الجارية وسنن اللَّه الخارقة، جريدة الشرق الأوسط، (٩ ديسمبر ٢٠٠٣م).

٨٩ - ــــــ، التربية على العدالة، جريدة الوفد، (٤ فبراير ٢٠٠٧م).

٩٠ - ــــــ، أفكار ذات نتائج: عن الحضارة الإسلامية ومنافسيها، جريدة الوفد، (١٧ أبريل ٢٠٠٧م).

٩١ - ــــــ الديمقراطية أقدم الاختراعات الكبرى وأصعبها، جريدة الوفد، (١٣ مارس ٢٠٠٧م).

٩٢ - ــــــ، في رفض شعاري: « الإسلام هو الحل » و« الحل الإسلامي »، جريدة الوفد، (٢٢ مايو ٢٠٠٧م).

٩٣ - ــــــ، في معنى العدالة ذات الأضلاع الخمسة، جريدة الوفد، ١٢ مايو ٢٠٠٨م.

٩٤ - معتز الفجيري، العالم العربي يتحدث عن الإصلاح ويقاومه! سواسية، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع٦٠، (٢٠٠٤م).

٩٥ - ممدوح مصطفى إسماعيل، القيادة والتنمية السياسية: قراءة أولية في المفهوم الإسلامي، في: صلاح سالم زرنوقة (محرر): تجدد القيادة والتنمية في الوطن العربي، القاهرة: مركز بحوث ودراسات الدول النامية، ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م).

٩٦ - ناظم محمد نوري، « الوظيفة السياسية والاقتصادية للدول العربية وترسيخ النزاهة والشفافية »، في: تاج السر محجوب (وآخرين)، النزاهة والشفافية والإدارة العربية، القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، (٢٠٠٦م).

٩٧ - ناهد عز الدين، أزمة تجدد القيادة السياسية في مصر، في: صلاح سالم زرنوقة وعبد العزيز شادي (محرران): تجدد القيادة والتنمية في الوطن العربي، القاهرة: مركز الدراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٤م).

٩٨ - نيفين عبد الخالق مصطفى، التعددية والاختلاف: دراسة في العطاء الإسلامي في مبادئ الحكم والسياسة، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٧٥ - ٧٦، (يوليو ١٩٩٥م).

٩٩ - ــــــ، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية: قراءة في واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ع٧٧، (١٩٩٥م).

١٠٠ - هشام أحمد جعفر، تقييد السلطة بين النموذجين: الإسلامي والغربي، المسلم المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٨١، (أغسطس - أكتوبر ١٩٩٦م).

١٠١ - هالة مصطفى، المبادرة الأمريكية للديمقراطية في العالم العربي، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٩، (٢٠٠٣م).

١٠٢ - ــــــ، الديمقراطية... والموجة الثالثة، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ، الأهرام، ع تجريبي، (١٩٩٩م).

١٠٣ - ــــــ، المشروع السياسي الإسلامي: هل نجح في تقديم بديل؟، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع تجريبي، (١٩٩٩م).

١٠٤ – هبة رؤوف عزت، مقدمات في الإصلاح والديمقراطية، رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع٣٤، (٢٠٠٤م).

١٠٥ – وائل خليل، التغيير ودور الجماهير، رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ع٣٤، (٢٠٠٤م).

١٠٦ – وليد محمود عبد الناصر، الديمقراطية من منظور ثلاثة مفكرين إسلاميين، مجلة الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ع٤، (٢٠٠١م).

رابعًا: الوثائق:

١ – الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، (٢٠٠٤م).

٢ – وثيقة الإسكندرية، قضايا الإصلاح العربي الرؤية والتنفيذ (١٢ – ١٤ مارس ٢٠٠٤م)، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، (٢٠٠٥م).

مراجع باللغة الأجنبية:

أولًا: الكتب:

1 - Afsaneh Nahavandi, The Art and Science of LeadershiP, (New Jersey: Prentice Hall, (UPPer Saddle River, 2000).

2 - Daniele Archibugi, David held and Martin Kohler (ed.), Reimgining Political Community: Studies in CosmoPolitan Democracy, (California : Stanford university Press,1998).

3 - Elie Kedourie, Democracy and Arab Political Culture, (Great Britain: Frank Cass, 1994).

4 - Fuad khuri, LeadershiP and DeveloPment in Arab Society, (U.S.A: American university, 1981).

5 - George Sorensen, Democracy and Democratization, (London: west view Press, 1993).

6 - Harry Eckstein and David E. APter (ed.), ComParative Politics, (London: the free Press of Glencoe, 1963).

7 - Howard Handelman and Mark Tessler (ed.), Democracy and Its Limits: Lessons From Asia, Latin America, and the Middle East, (India : university of notredam Press, 1999).

8 - Ian ShaPiro and Casiano Hacker - Cordon, Democracy,s Value, (united kingdom: Cambridge university Press,1999).

9 - James David barber, the Book of Democracy, (U.S.A , Prentice - hall, Englewood cliffs, 1995).

10 - James G. Hunt, LeadershiP: A New Synthesis, (London: SAGE,1991).

11 - James L. Hyland, Democratic Theory: The PhilosoPhical Foundations, (U.S.A: Manchester university Press, 1995).

12 - James Macgregor burns, Presidential Government : The Crucible of LeadershiP, (Boston , Houghton Mifflin comPany, 1965).

13 - Jeff Gates, Democracy At Risk, (U.S.A, Perseus Publishing 2000).

14 - John P. kotter, A Force for Change: How LeadershiP differs from Management, (U.S.A: the Free Press, 1990).

15 - Kenneth Janda , Jeffrey M.Berry, Jerry Goldman, The Challenge of Democracy, (U.S.A : Houghton Mifflin comPany, 1999).

16 - Larry Diamond, DeveloPing Democracy Toward Consolidation, (U.S.A the johns HOPkins university Press, 1999).

17 - Mehran Tamadonfar, The Islamic Polity and Political LeadershiP: and Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism, (London : west view Press,1989).

18 - Michael Nelson (ed.), The Presidency and The Political System, (Washington, Ziff- Davis Press, 1994).

19 - Moataz B. Allah Abdel Fattah, Democratic Values in The Muslim World, (U.S.A, Lynne Rienner Publishers, 2006).

20 - Peter Bacharach, The Theory of Democratic Elitism: a Critique, (London: university of London, 1970).

21 - Richard L. Hughes, Robert C. Ginnett, and Gordon J. CurPhy, LeadershiP: Enhancing The Lessons of ExPerience, U.S.A.: IRWIN, 1993).

22 - Robert S. Hirschfield (ed.), The Power of Presidency : ConcePts and Controversy, Chicago : Aldine Publishing, 1974).

23 - Samuel P. Huntington, The Third Wave: Democratization in The Late Twentieth, Century, (U.S.A: university of Oklahoma Press, 1999)

24 - Vincent Wright (ed.), ComParative Government and Politics, (London: Macmillan, 1992).

ثانيًا: الدوريات:

1 - Alexandra M. Abboud (ed.), Transforming The Culture of CorruPtion, Issue of democracy e-Journal, vol.11, no.12, December 2006.

2 - Alexandra M. Abboud (ed.), Foundations of Democracy, Issue of democracy e-Journal, December 2005.

3 - Carles Boix and Susn C. Stokes , Endogenous Democratization , World Politics, vol.55, no.4, July 2003.

4 - Eva Bellin, Contingent Democrats, Industrialists, labor, and Democratization in Late-DeveloPing countries, World Politics, vol.52, no.2, January 2000.

5 - Gerardo L. Munk, The Regime Question: Theory Building in Democracy Studies World Politics, vol.54, no.1, October 2001.

6 - Herbert H. Werlin, Poor Nations, Rich Nations: A Theory of Governance, Public Administration Review (PAR), vol 63, no:3, May–June 2003.

7 - Sheila CaraPico, Foreign Aid and Democratization Projects, The Middle East Journal, vol.56, summer 2002.

8 - Valerie Bunce, Rethinking Recent Democratization: Lessons from The Post Communist ExPerience, World Politics, vol.55, no.2, January 2003.

المواقع الإلكترونية:

١ - فهمي هويدي، مسؤولية السياسة عن أخلاق الناس

www.ahram.org.eg/indêx.asP?curFN=OPin1.htm&DID=8993

٢ - معتز بالله عبد الفتاح ، محنة المسلمين بين سنن الله الجارية وسنن الله الخارقة

httP://www.asharqalawsat.com/leader.asP?section=3&issue=9142&article=206685 &search

٣ - هدى ميتكيس، التجارب الآسيوية في الإصلاح السياسي، ندوة: الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي.. نحو رؤية عربية.

www.arabrenewal.com/index.PhP?rd=AI&AI0=9961

٤ - السلطات العامة في الإسلام مفهومها... وظيفتها... العلاقة بينها

httP://www.albayan-magazine.com/bayan-211/bayan-04.htm

٥ - فساد سياسي httP://ar.wikiPedia.org/wiki

٦ - ممدوح الشيخ، الاستبداد والعدل نقيضان لا يجتمعان... حكم المستبد غير شرعي حتى لو كان عادلًا

httP://mamdouhalshikh.friendsofdemocracy.net

٧ – محمد عابد الجابري، الديمقراطية... أم المداهمة الأمنية؟ ٢٤/ ٠١/ ٢٠٠٨

httP://www.saudiinfocus.com/ar/forum/showthread.PhP?P=59192

٨ – محمد عابد الجابري، المستبد العادل... بديلًا للديمقراطية!

httP://www.aljabriabed.net /maj18_almustabidd.htm

٩ – محمد عابد الجابري، من أجل إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام

httP://www.aljabriabed.net/tajdid22.htm

١٠ – أحمد بن عبد المحسن العساف httP://Saaid.net/Doat/assaf

١١ – جاسم الصغير، الأنظمة العربية والإصلاح السياسي

www.rezgr.com/debat/show.art.asP?aid=38857

١٢ – محمد عابد الجابري، الراعي والرعية... والشورى! ٢٢/ ١١/ ٢٠٠٧

httP://www.al-majalla.comListRay.asP?NewsID=1543

١٣ – عاطف حسنين، الإصلاح الاجتماعي... يبدأ من مقاومة الاستبداد.

httP://www.boswtol.com/5gadd/nalfbaa_133_01.html

١٤ –علا البوزيدي، نظريات في الفكر المنهجي عند ابن خلدون

www.fustat.com/I_list/ibn-khaldoun2.shtml

١٥ – httP://nouralwjod.blogsPot.com/

١٦ – إدريس لكريني، النخبة السياسية وأزمة الإصلاح في المنطقة العربية

www.ahewar.org /debat/show.art.asP?aid=121611.

١٧ – httP://www.islamadvice.com/nasiha61.htm

١٨ – كاظم الحسن، خرافة المستبد العادل

httP://www.alsabaah.com/PaPer.PhP?sPurce=akbar&mlf=cOPy&sid=27681.

١٩ – محمد أبو مازن، ضد الاستبداد ولكن..

httP://www.islamtoday.net/articles/show_articles_contentcfm?id=37&catid=185&artid=7578.

٢٠ – حوار عمرو عبد الكريم: سيف الدين عبد الفتاح، الحرية وأزمة الكاريكتير من الحدث إلى المنهج، ١٥/ ٠٢/ ٢٠٠٦

httP://www.islamonline.net/arabic/arts/2006/02/article11.shtml

٢١ – عثمان جمعة ضميرية، السلطات العامة في الإسلام، مفهومها.. وظيفتها

httP://www.albayan-magazine.com/bayan-211/bayan-04.htm

٢٢ - عبد الحميد سعيد، الإسلام ونظم الحكم «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»

httP: / /alanbaaalalamia.com/abood-4.htm

٢٣ - إدريس هاني، جذور العنف في السياسة العربية www.kalema.net/VI/?rPt=781&art

٢٤ - ناصر عبيد ناصر، تفكيك ظاهرة الفساد

www.annabaa.org/nbahome/nba80/011.htm-83k

٢٥ - الطرطوشي، سراج الملوك www.al-mostafa.com

٢٦ - ملاح المشعل (محرر)، آفاق استراتيجية: معنى الثورة، الانقلاب، العصيان، جريدة الصباح العراق

httP://www.alsabaah.com/PaPer.PhP?

٢٧ -الحكم الصالح httP://montada.alwafd.org/showthread.PhP?t=264

٢٨ - أحمد تمام، خير الدين التونسي.. و « أقْوَم المسالك »

httP://www.islamonline.net/arabic/history/1422/08/article27.shtml

٢٩ - محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب www.al-mostafa.com

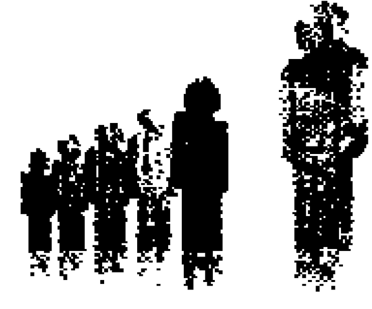
٣٠ - صادق أمين، بطانة السوء

httP://www.alsbah.net/mynews/modules.PhP?name=News&file=article&sid=583

٣١ - حكمت الحريري، بطانة الخير وبطانة الشر httP://www.islamselect.com/article /8526

* * *

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA مكتبة الإسكندرية

نبذة عن المؤلفة 

إسراء عمران أحمد عبد الكافي.

الخبرة العملية:

- باحثة – منظمة المرأة العربية – منذ (فبراير ٢٠٠٦م).

الخبرات التعليمية:

- الإعداد لأطروحة الدكتوراه.

- ماجستير في العلوم السياسية عام (٢٠٠٩م)، تقدير الرسالة: ممتاز، تقدير عام: جيد جدًّا.

موضوع الرسالة: « دور القيادة في الإصلاح السياسي... ». وهو الكتاب الذي بين يديك أيها القارئ الكريم.

- بكالوريوس علوم سياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (مايو ٢٠٠٥م).

أبحاث منشورة:

- مواقف دول الشام الرسمية وغير الرسمية لسوريا، لبنان، الأردن من العدوان على غزة (٢٠٠٩م)، مركز الحضارة للدراسات السياسية (٢٠١٠م).

- المشاركة في إعداد معجم يصدر عن مركز الحضارة للدراسات السياسية، أوراق: الشورى والاستبداد، الاصلاح والفساد، الديمقراطية (٢٠٠٨م).

- ترجمة بعض المقالات في قراءات استراتيجية بالأهرام (٢٠٠٧، ٢٠٠٨م).

أبحاث غير منشورة:

- مشروع التخرج: رؤية الرئيس الأمريكي وتأثيرها على السياسة الخارجية الأمريكية: بالتطبيق على قضايا الشرق الأوسط (١٩٩١ - ٢٠٠٥م).

- ربما يكون الإرهاب حقًّا قانونيًّا ، القضية الفلسطينية: رؤية توضح الفرق بين رد العدوان والعدوان على الآخر.

* * *

رقم الإيداع

٢٢٠٩٩/ ٢٠١٠

الترقيم الدولي I. S. B. N

978 - 977 - 342 - 970 - 6

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشرِ والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم . .   السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « دور القيادة في الإصلاح السياسي » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًا إلى الأمام . .

*** فهيَّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملًا : .... الوظيفة : ....

المؤهل الدراسي : .... السن : .... الدولة : ....

المدينة : .... حي : .... شارع : .... ص.ب: ....

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐☐ / ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ : e-mail

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة : .... العنوان : ....

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....

....

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :

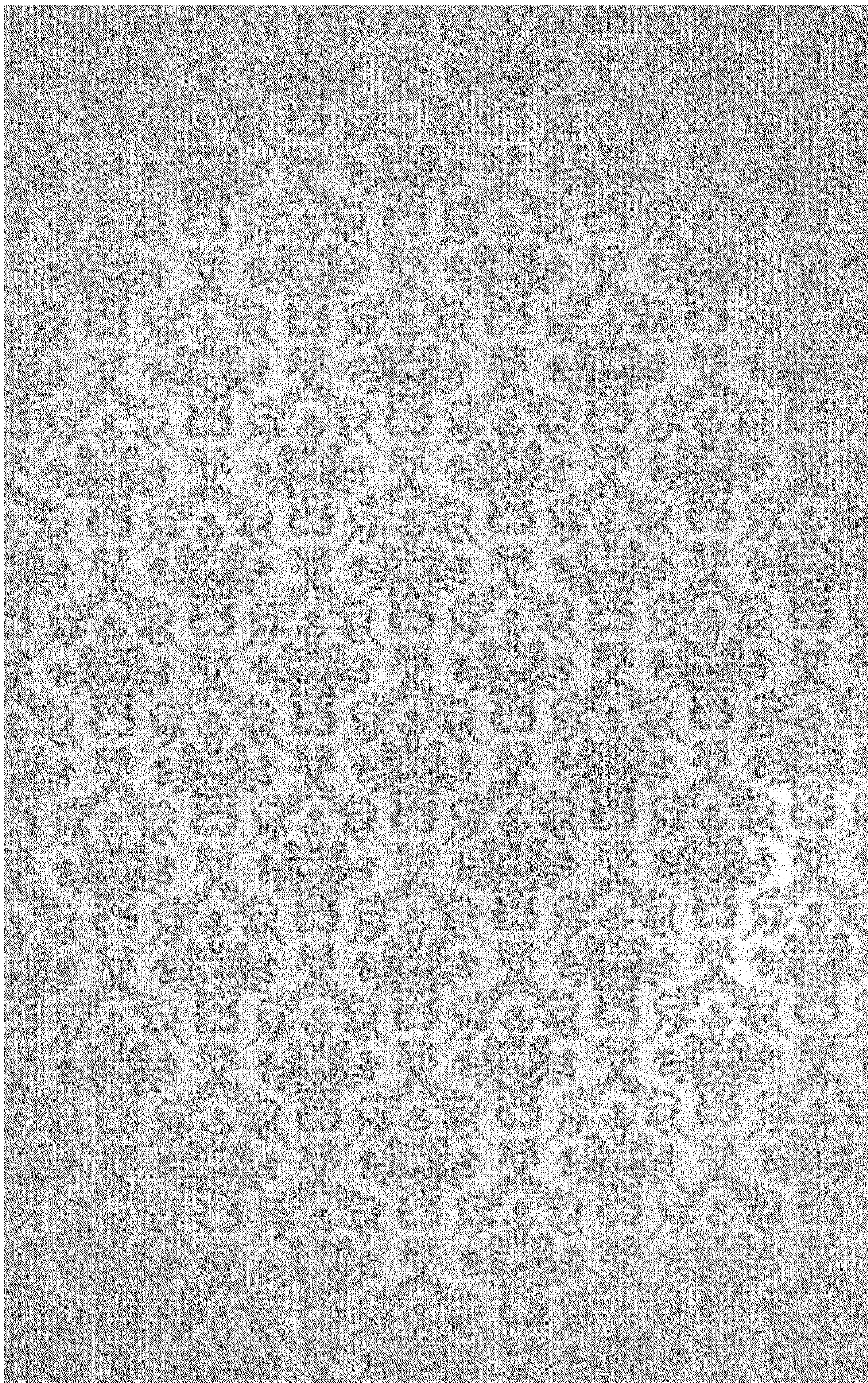
نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء : ٢٨]

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،



دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الكِتَابُ في سُطُورٍ

الإصلاح السياسي ودور القيادة السياسية فيه؛ قضية شغلت وما زالت تشغل حيزًا كبيرًا من فكر الساسة والمصلحين، ومن هذا المنطلق سعى الكتاب لأن يكون أكثر تحديدًا في تناوله لها بدراسته لكل جوانبها، ناظرًا لما من شأنه أن ينظّم ويقوّم العلاقة بين طرفيها - الحاكم والمحكوم - وما يجري بينهما من تفاعل في مختلف المجالات، كما أبرز القواسم المشتركة لهذا الإصلاح، والتي من أهمها: وجود سياسات وقيم نظامية وعمليات جزئية لازمة تدفع به للمضي قدمًا نحو التحقق.

والكتاب إذ يتناول تلك القضية نراه وقد ركز على الرؤية الإسلامية لدور القيادة متخذًا من النموذج الإصلاحي لعمر بن عبد العزيز ما يؤكد أن الإصلاح وليدَ البيئة والنابع من الداخل قابلٌ للتطبيق، دون إغفالٍ للسياقات المحيطة في عصرنا هذا.

Dar-Alsalam Designs



الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية
هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢
فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)
الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)
www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com

